KONGO-OVERZEE

TIJDSCHRIFT VOOR EN OVER BELGISCH-KONGO EN ANDERE OVERZEESE GEWESTEN

ONDER REDACTIE VAN PROF. DR A. BURSSENS, UNIVERSITEIT TE GENT
MET DE MEDEWERKING VAN DR E. POSSOZ EN DR E. MEEUSSEN

XVII (1951), 4-5

INHOUD : Dr A. E. MEEUSSEN, *Tooncontractie in het Ciluba*, blz. 289.
P. VEDAST MAES, *Het Ngbaka, een Soedantaal in Ubangi*, blz. 292.
JOSEPH MERTENS, *La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux* (suite), blz. 305.
P. MATHIEU RENIER, *La région de la Black-River et ses perspectives d'avenir*, blz. 329.
P. DE WITTE, *Over de tonologie van het Kikongo*, blz. 345.
H. VAN THIEL, *Vierde Lingombe-vertelsel*, blz. 358.
P. VERWILGHEN, *Bingana bi Bayaka, Bayaka-spreuken* (II), blz. 360.
J. TANGHE, *Sixth Mabale Story*, blz. 369.
LEO STAPPERS, *De Kasongo-Fetisj bij de BaaMilembwe*, blz. 373.
LEO STAPPERS, *De Kisheeta-Fetisj bij de BaaMilembwe*, blz. 379.
H. VAN THIEL, *Het offer van Itota* (IV), blz. 394.
Mededelingen, blz. 435 ; *Boekbeoordelingen*, blz. 437 ; *Corrigenda*, blz. 464.

DE SIKKEL, LAMORINIÈRESTRAAT 116, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September, in afleveringen van 96 bladzijden.

Prijs per jaargang : voor België, Belgisch-Kongo en het buitenland fr. 185.

Voor abonnementen en advertenties wende men zich tot de Uitgeverij De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerpen. Postcheckrekening 173.45 — Telefoon 39.36.51 en 39.36.54 — Bankrekening : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerpen.

Alle bijdragen, briefwisseling en ruilnummers te zenden naar de redactie : Prof. Dr A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

Ieder auteur is verantwoordelijk voor zijn bijdrage ; hij heeft recht op 20 overdrukjes. Boeken en studies naar de redactie gezonden, worden besproken.

KONGO-OVERZEE paraît 5 fois par an en fascicules de 96 pages.

Prix de l'abonnement annuel : pour la Belgique, le Congo belge et l'étranger frs. 185.

Les abonnements et les annonces sont reçus par la maison d'édition De Sikkel, 116 *Lamorinièrestraat, Anvers (Belgique). C. C. P.* 173.45 — *Tél.* 39.36.51 *et* 39.36.54 — *Banque : Société Belge de Banque,* 30 *Arenbergstraat, Anvers.*

Toute correspondance relative à la rédaction doit être adressée au directeur de la revue : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, *Mariakerke-lez-Gand (Belgique).*

Les articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Les collaborateurs ont droit à 20 *tirages à part. Il sera rendu compte de tout ouvrage qui aura été envoyé à la rédaction.*

KONGO-OVERZEE is issued five times a year in copies of 96 pages.

Subscription : for Belgium, foreign countries and Belgian Congo : frs. 185.

Subscriptions and advertisements should be sent to De Sikkel, Lamorinière-straat 116, Antwerp (Belgium). Banking account : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerp.

All informations and contributions should be sent to : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke (Ghent), Belgium.

Contributors alone are responsible for expressed opinions. They will be presented with 20 reprints of their articles.

TOONCONTRACTIE IN HET CILUBA (KASAYI)

door Dr. A. E. MEEUSSEN
(*Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren*)

Wat er in het Ciluba van de tonen gewordt als twee klinkers met verschillende toon samentreffen, is nog een open vraag. EE. PP. STAPPERS en WILLEMS, *Tonologische Bijdrage tot de Studie van het Werkwoord in het Tshiluba* (Verh. K. B. K. I., Brussel 1949) geven als resultaat van bijv. *laag* + *hoog* : blz. 15 *laag*, blz. 40 *stijgend*, blz. 92 *hoog*, en we zien niet in, waardoor juist die keuze bepaald wordt.

Steunend op het door de auteurs gerangschikte materiaal kunnen we, met voorbehoud voor twee speciale gevallen, tot enkele contractieregels komen, die de formulering van de toonleer aanmerkelijk vereenvoudigen, vooral voor kernen van het type *vc* en *cv* ; die regels dekken ook de gevallen van onechte toontegenstelling bij lage kernen *cv*.

Het vermelde voorbehoud geldt 1° kernen *cv* met uitbreiding, en 2° de tonen in de vorm **tuâdími**.

1° Hoge kernen *cv* met uitbreiding, bijv. **-vú-il-**, worden behandeld als kernen *cvc* met lange hoge klinker, **-vuíl-**, en hebben dan ook in bepaalde gevallen (blz. 155) een dalende toon, die echter niet aan contractie toe te schrijven is :

a-di-vú-il-e : **adivuíle**, *dat hij alleen kome* ; vgl. **undônde**, *volg mij* ;

mú-vú-il-é : **múvuílé**, *komend* ; vgl. **múbuêlé**, *binnengegaan*.

2° In de vorm **tuâdími** is er een tonologische breuk tussen *pp*-a-enerzijds, en de rest van het woord anderzijds : de contractieregels worden toegepast alsof **-a-** en de kern geen naburige klankgrepen waren.

Hier volgen dan de eigenlijke contractieregels.

1. Bij klinkercontractie wordt een toon die gelijk is aan de toon van de naburige klankgreep, niet vertegenwoordigd.

a. De eerste toon is gelijk aan die van de voorafgaande klankgreep :

ká-nu-ba-ámb-il-i : **kánubámbidi**, *zegt hun niet* ;
u-ci-ímanʃ-e : **ucíímanʃe**, *werp ze weg* ;
tú-mú-úmvú-ilé : **túmúmvuilé**, *we hebben hem gehoord* ;
u-di-á : **udiá**, *hij eet* ; **ká-nu-pa-í** : **kánupí**, *geeft niet* ;
cí-nu-pa-á : **cínupá**, *aan u gegeven.*

b. De tweede toon is gelijk aan die van de volgende klankgreep :

ú-a-kin-á : **uákiná**, *ge moogt haten* ;
ú-a-tu-tum-á : **uátutumá**, *zend ons dan* ;
ba-énd-á : **bendá**, *ze gaan* ;
mú-ba-ámb-íl-á : **muvua múbambílá**, *zoals hun gezegd was* ;
ú-tu-ípát-á : **útuipátá**, *ge verjaagt ons* ;
ku-ámb-íl-í : **kuambídí**, *zeg niet tegen...* ;
ká-nu-énz-él-í : **kánuenzédí**, *dat ge niet doet* ;
kú-ba-ámb-á : **kúbambá**, *hun te zeggen* ;
nú-a-ba-énz-él-á : **nuábenzélá**, *doet gij dat ook* ;
a-ámb-íl-íl-e : **ambídíle**, *hij zegge...*

De gevallen *a* en *b* in één woord verenigd :

ú-a-tu-pa-á : **uátupá**, *gelief ons te geven.*

2. Zijn beide tonen van de te contraheren klinkers gelijk aan de naburige toon, dan wordt alleen de eerste vertegenwoordigd. Deze formulering is voorlopig, omdat de voorbeelden te weinig talrijk zijn, en alle van dezelfde aard, nl. laag infix + hoge kern :

u-ci-énd-énd-á : **uciendéndá**, *hij ging nog om* ; **nnuambílá**, *ik zeg u* ; **uatuambá**, *hij zal ons zeggen* ; **badielá**, *ze wierpen zich.*

3. Heeft geen van beide te contraheren klinkers dezelfde toon als een naburige klinker, dan worden de twee tonen vertegenwoordigd in een samengestelde toon. In dit geval hebben we ofwel een naburige klinker met verschillende toon, ofwel geen naburige klinker (aan het begin of op het einde van het woord) :

ú-a-náŋ-á : **uânáŋá**, *bemin* ; **u-vú-ilé** : **uvuílé**, *hij kwam* ;
ba-énz-elé : **bĕnzelé**, *ze deden* ;
bá-tu-ámb-il-é : **b[á]tuămbilé**, *ons gezegd hebbend* ;
tu-áás-il-é : **tuăʃilé**, *laat voor ons* ; **a-ámb-e** : **ămbe**, *hij zegge.*

Op het woordeinde wordt van die samengestelde toon alleen het eerste element tonetisch gerealiseerd :

vú-a : **vuá**, *kom* ; **a-nú-e** : **anué**, *hij drinke* ; **a-vú-e** : **avué**, *hij kome* ;
ká-nu-ku-yí-i : **kánukuyí**, *komt hier niet* ;
a-ku-vú-e : **akuvué**, *dat hij hier kome.*
ká-tu-mú-pa-í : **kátumúpi**, *zullen we hem niet geven?*
kú-mú-pa-á(-ye) : **kúmúpa-yé**, *hij gaf hem* ;
a-mú-pu-á : **amúpua**, *het ontvloeit haar* ;
u-a-mú-pa-á : **uamúpa**, *hij zal hem geven* ;
ú-pa-á : **úpa**, *ge geeft* ; **mú-pa-á** : **múpa**, *gegeven* ;
kú-di-á : **kúdia**, *eten* ; **nu-á** : **nua**, *drink.*

Lage kernen *cv*, als **-nu-** *drinken*, **-di-** *eten*, **-p(a)** *geven*, gevolgd door een laag klinkersuffix, contraheren natuurlijk tot laag. Maar als het klinkersuffix hoog is, hebben we twee mogelijkheden. Is de voorafgaande klankgreep laag, dan is volgens regel 1a de kerntoon door die voorafgaande lage voldoende vertegenwoordigd, en er is contractie tot hoog : **u-di-á** : **udiá**, *hij eet.* Is de vorige klankgreep hoog, dan moeten, volgens regel 3, beide tonen in de contractie vertegenwoordigd zijn, met dit voorbehoud, dat samengestelde tonen op het woordeinde uitgesloten zijn, en dus het tweede element uitvalt ; we hebben dan **ú-di-á**, ***údiă**, **údia**, *jij eet.* Als de hier gegeven formulering juist is, moet dezelfde schijnbare contrasttoon te vinden zijn bij hoge kernen *cv* met laag suffix ; daarvan waren geen voorbeelden voorhanden in het materiaal, maar we mogen verwachten : [**nu-ká-lú-e** : **nukálue**, *gaat vechten*], tegenover [**nu-mu-lú-e** : ***numuluê** : **numulué**, *vecht er*].

De hier gegeven regels zijn alleen toepasselijk op het dialect van de **Bákwa Dííʃi** ; zoals P. Stappers op blz. 147 opmerkt, verschillen de CiLuba-dialecten onderling vooral, op tonologisch gebied, in de behandeling van klankgrepen die twee moren tellen ; dat zal wel voor het grootste deel hierop neerkomen, dat ze verschillen in tooncontractie.

In hoofdzaak zijn de contractieregels te herleiden tot een beginsel van economie : samengestelde tonen worden enkel gebruikt als het nodig is ; ze worden vermeden telkens als een van de te contraheren tonen kan geacht worden door een naburige toon vertegenwoordigd te zijn, op zulke wijze dat in het gecontraheerde woord de intervallen van het niet-gecontraheerde woord terug te vinden zijn.

HET NGBAKA, EEN SOEDANTAAL IN UBANGI (BELGISCH-KONGO)

door P. VEDAST MAES, O. M. C.
(*Bobito, Ubangi*)

Het Ngbaka is een der vijf soedantalen, die in Belgisch-Ubangi vertegenwoordigd zijn. De Ngbaka volksstam bewoont het centrum van het Ubangi-gebied ; hun streek is ongeveer zo groot als Vlaams-België ; zij is wel bepaald en eentalig. De Ngbaka-sprekenden in Belgisch-Ubangi mogen op ruim 200.000 geschat worden ; zij maken de talrijkste soedangroep van het gebied uit.

Onder de naburige volksstammen tellen de Ngbaka geen taalverwanten ; zij vormen één taalgroep met de Mandja en de Gbaya van Frans Aequatoriaal-Afrika. De taaleenheid van de drie groepen, Ngbaka, Mandja en Gbaya, is niet overal dezelfde. Het Ngbaka is nauw verwant met sommige Mandja-dialecten. Het Gbaya, voor zover ik het kon nagaan, wijkt reeds fel van het Ngbaka af ; in het Gbaya o. a. eindigen veel woorden op een medeklinker, hetgeen in het Ngbaka nooit voorkomt ; veel gebruikelijke woorden, waaronder het ontkennend woord, in het Ngbaka gɔ́, in het Gbaya na, komen niet overeen.

Over het Mandja verscheen : *Grammaire Gbéa* door Mgr. CALLOCH. Korte woordenlijsten en teksten in *Les Mandja* door F. GAUD.

Over het Gbaya : *Die drei Sprachen des Bajastammes, To, Labi, Baja* door G. TESSMANN (*Mitteilungen des Seminars für Oriental. Sprachen*, 1931, XXXIV). Korte Gbaya-teksten in het werk *Die Baja* van dezelfde schrijver. *Die Sprache der Baja* door HARTMANN (*Zeitschr. für Ethnologie*, 1930). *Les langues... Baya, Mandja*, etc. door EBOUÉ.

In het Ngbaka van Ubangi onderscheidt men dialecten, voornamelijk twee wel onderscheidene, het ene ten Oosten, het andere ten Westen van de staatspost Gemena. Het verschil bestaat vooral in het gebruik van sommige woorden en uitdrukkingen, soms in klank, niet in toon. Ik handel hier over het West-Ngbaka.

Tot nog toe werd er weinig in de Ngbaka-taal uitgegeven : enkele schoolboekjes, gebedenboekjes en een katechismus in de katholieke missies ; enkele propagandaboekjes in de protestantse. Ander werk is in voorbereiding.

Als gesproken woordkunst hebben de Ngbaka hun vertellingen en fabels, waarin voor een groot deel **Sɛto**, Mijnheer de Spin, als fabelheld voorkomt. Zij zijn eerder arm en naief van inhoud, maar hebben een zekere volkenkundige waarde. De Ngbaka hebben ook talrijke spreuken, en hun raadsels zijn vol fijne zinspelingen. De kleurrijkste taal hoort men in hun gewone samenspraak en redetwisten.

Spraakkundig overzicht der Ngbaka-taal

Voor het gehoor is het Ngbaka noch buitengewoon welluidend noch afstotend ; in de samenhangende spraak is de taal zangerig door het tonenspel.

Het onderscheid tussen korte en lange klinkers is moeilijk te bepalen ; duidelijk lange klinkers zijn bijna altijd samentrekkingen.

De genasaliseerde vocalen klinken eerder kort en zijn moeilijk te onderscheiden van de gewone klinkers ; zij zijn echter betekenisgevend : **tɔ̃** *zeggen*, staat tegenover **tɔ̀** *scherp zijn* ; **gɛ̃** *koud worden*, tegenover **gɛ̀** *schuin liggen* ; **kɔ̃** *willen*, **kɔ̀** *afschampen*.

Als beginklank zijn de genasaliseerde klinkers voorafgegaan door een sluiting der stemspleet : **ʔṹ ʔũ** *neen* ; **ʔɔ̀lɔ̃** *braken* (**ɔ̀lɔ̀** *bedriegen*).

Benevens de gewone medeklinkers zijn de volgende twee implosieven eigen aan de taal :

'b- ; **'bè** *vasthouden* (**bè** *tonen*) ; **'bàkó** *verdriet* (**bà kó** *een vrouw nemen, trouwen*) ; ook in : **'bìli** *snijden* ; **sà'bà** *omwringen* ; **yɛ̀'bɛ̀** *openvloeien*, enz.

'l- ; in het Oost-dialect meer overhellend naar **d-**, in het Westdialect meer naar de l-klank : **'lè** *wel* (**lɛ̀** *dorp*) ; **kɔ̀'lɔ̀** *hoesten* (**kɔ̀lɔ̀** *naderen*) ; ook in : **'lɛ̀** *lendenriem* ; **'là** *van* ; **'lí** *ginder* ; **hè'lè** (*kleren*) *dragen*, enz.

Veel gebruikte klanken zijn de beginklanken van volgende woorden :

gbò *doorboren* ; **gbɛ̀** *doden* ; **gbɔ̀lɔ̀** *kern* ;

kpò *knopen* ; **kpà** *vinden* ; **kpíli** *pijl* ; en de begin- of tussenmedeklinker in : **ŋbá** *slaaf* ; **ŋbì** *overslaan* ; **ɔ̀ŋbɔ̀** *prijzen*.

l en **r** verwisselen willekeurig.

In het Ngbaka heeft de muzikale toon bijna zoveel belang als de klanken.

Er zijn drie enkelvoudige tonen : de hoge, middelhoge en lage ; twee stijgende tonen : laag-middelhoog en laag-hoog ; en twee dalende tonen : hoog-middelhoog (alleen in samentrekking van klinkers) en hoog-laag (in één veel gebruikt woord : **vê**, *alle, gans, geheel*).

Tussentonen of schakeringen van hoog- en laagtoon zijn niet te ontkennen ; zij komen bijzonder voor door grammatische conflicten en door gevoelsbetoning.

De duur der klanken en de klemtoon (drukaccent) zijn van minder belang.

De woordvorm kan zijn : éénklankgrepig, klinker of medeklinker-klinker ; twee- of meerklankgrepig, samenstelling van voornoemde vormen.

Een overgroot getal tweeklankgrepige woorden hebben **l** als tussenmedeklinker. Alhoewel in een woordenlijst de tweeklankgrepige woorden overheersen, zijn in de lopende spraak 80 % der woorden éénklankgrepig.

De woordvorm ondergaat weinig wijzigingen ; er bestaat geen samenstelling van woorden. Er zijn woorden die klaarblijkelijk van dezelfde stam afgeleid zijn, maar er is geen algemene regel te bespeuren, volgens welke die afleiding geschied is : **wàlà** *vruchten dragen*, **wálà** *vrucht* ; **tòmbò** *zenden*, **tò** *boodschap* ; **zèlè** *horen*, **zàlà** *oor*.

Algemeen is de afleiding door verandering van woordsoort : eenzelfde woord kan soms twee tot drie functies vervullen. Wij kunnen dus niet spreken van standvastige woordsoorten.

Volgens hun uiterlijke vorm en functie kunnen we volgende woordsoorten onderscheiden :

1. Het werkwoord heeft geen lexicale toon.

a. In zijn ongewijzigde vorm is het werkwoord altijd éénklankig : de tweede klinker is gelijk aan de eerste.

De lage toon dient voor negatief resultatief, voor affirmatief

1ste futurum (gewild, weigerig of ver verwijderd), en voor infinitief. De stijgende toon dient voor affirmatief 3de futurum (gewoon of dicht bij).

Alle andere ongewijzigde werkwoordvormen hebben hoge toon : duratief, injunctief, 2de futurum, neg. futurum, enz.

b. De gewijzigde vorm heeft het suffix **-a**, behalve de werkwoorden met **a**, **i**, **u** ; vóór die **-a** wordt elke **e** en **o** vervangen door **i** en **u** ; meerklankgrepige werkwoorden verliezen vóór **-a** hun eindklinker : **e** *eindigen* : **ia** ; **o** *breken* : **ua** ; **ɛ̃** *scheuren* : **ɛ̃ã** ; **ɔ** *verblijven* : **ɔa** ; **ele** *vergeten* : **ila** ; **kolo** *drogen* : **kula** ; **ɔlɔ** *bedriegen* : **ɔla** ; **bɛlɛ** *branden* : **bɛla**.

Werkwoorden als **fa** *zoeken*, **si** *terugkeren*, **kũ** *klimmen*, hebben alleen toonverschil.

Deze vorm dient met middelhoge toon als bevestigend resultatief, met hoge toon als hoedanigheids-substantief, met de melodie [¯] [¯_] [¯__] als herhaling van het werkwoord.

c. De korte vorm (gebruikt onmiddellijk vóór de herhaling) behoudt de toon van de vorige vormen, maar heeft slechts één klankgreep (de eerste van de polysyllaben) met dezelfde klinker als de volgende : **zɔ̀ bɛ́ bɛ́là**, *het gras brandt* ; **à nɛ́ wè fì fíà**, *hij gaat* (*reden sterven*) *sterven*, (**fè** *sterven*).

2. Het substantief.

Als woordsoort moeten hierin begrepen worden al de voorzetsels, op een paar uitzonderingen na, en de hoedanigheids-substantieven. De substantieven en al de volgende woordsoorten hebben hun eigen lexicale toon. Het substantief heeft daarbij de mogelijkheid van toon te verhogen, vooral vóór een bepaling.

Er bestaan geen naamvallen, geen grammatisch geslacht, geen eigenlijke substantiefklassen, wel een onderscheid in de verbinding met andere woorden.

Het meervoud wordt gevormd door het voorvoegsel **ȯ-** en het achtervoegsel **-nɔ̀**, dat toonverhoging verwekt : **wi** *mens*, **ȯwínɔ̀** *mensen* ; dikwijls blijft **-nɔ̀** weg.

Een tweede vormwijziging is de toevoeging van een voorklinker bij de substantieven met een achterklinker (bij tweeklankgrepige, met vervanging van laatste klinker) samen met toonverhoging.

Substantieven met **a** of voorklinker hebben alleen toonverhoging ; de betekenis is verwijzend of anaphorisch : **kɔ̀** *put*, **kɔ̀ɛ̀** *de* (*besproken*)

put; **tùlù** *kleren*, **túlí** *de (vernoemde) kleren*; **kpánà** *kruik*, **mɔ̀ bá kpáná**, *neem de kruik (in kwestie)*; **tè** *boom*, **tè** *die boom*.

3. Kennelijke adjectieven zijn zeldzaam.

Geïsoleerd en met vaste toon : **gbà** *groot, wijd*; **mbè**, mv. **ómbè**, *een of andere, sommige, zekere* — ook zelfstandig; **mbé** *nieuw, ander, nog een*.

In verband met een werkwoord, maar met speciale afwijkingen in toon of vorm : **kpàsá** *oud, volwassen* (**kpàsá nɔ̃ɛ̀** *volwassen vogel*; ww. **kpàsà** *groeien, herleven*); **'lá** *slecht* (**'làŋà** *slecht zijn*); **dú** *lang* (**dùlù** *lang zijn*); **pá** *bitter* (**pàŋà** *bitter zijn, zuur zijn*); **dé** *goed* (in plaats van **díá**, van **dè** *goed zijn*).

Voor het overige worden hoedanigheids-substantieven en de gewijzigde vorm van het werkwoord gebruikt.

4. Het pronomen (persoonlijk en bezittelijk) :

aangehaalde pers.			mv.	
1.	„	**ɛ́, mí**		**lɛ́**
2.	„	**mɔ́**		**nɛ́**
3.	„	**à**, inan. **má**		**wà**

Má heeft vaste toon; **à** neemt als object en als possessief de toon over van voorgaande samensmeltende **a**, soms van andere geëlideerde klinker; in beide gevallen komt dan het nadrukaccent op de **a**-klank; **à** wordt **ǎ** vóór werkwoord aff. 1ste futurum, aff. irrealis (achter voorwaarde), en in de voorzetselbepaling met **dò** : **dò ǎ** *met hem*. De andere worden verlaagd voor (hoge) injunctief, maar verhoogd voor werkwoord met lage of middelhoge toon. Eigen toon houden ze dus als possessief, als object, en als onderwerp vóór werkwoord (niet injunctief) met hoge toon.

5. Er bestaan slechts vijf echt-Ngbaka telwoorden :

kpó, bɔ̀à, tàlɛ̀, nálɛ́, mɔ̀lɔ́;

gàzɛ̀lɛ̀ *zes*, en **ŋbɛ̀'lɛ̀'lɛ̀** *acht*, zijn van vreemde oorsprong; **'bú** *tien*, is werkwoord; de overige zijn samenstellingen.

6. De demonstratieven ontbreken bijna geheel; alleen **gɛ** *dit hier*, wordt bijvoeglijk gebruikt.

Het aanwijzen van iets dicht of ver wordt verduidelijkt door passende bijwoorden.

7. Een bijzondere woordsoort zijn het verwijzend woord **ní**, en het plaatsvervangend woord **nɛ̀**.

Tɔ̀à *huis* ; **tɔ̀á nì** *het huis waarvan spraak was* ; **fílá bɔ̌** *rijpe banaan*, **fílá nɛ̀** *een rijpe* ; **nì** kan ook terugslaan op een hele zin.

8. Er bestaat slechts één betrekkelijk woord, **kɛ́**.

9. De bijwoorden kenmerken zich door onveranderlijkheid van toon.

Buiten deze onveranderlijke bijwoorden hebben ook vele substantieven een toevallige bijwoordelijke functie.

Nevens de bijwoorden, of als ondergroep, staan de heel talrijke beeldwoorden. De klanknabootsende woorden, die ook in onze taal voorkomen, geven er een idee van, maar niet alleen de klanken, ook alle andere handelingen kunnen door beeldwoorden (ideophonen) verduidelijkt worden.

10. Een vijftal woorden doen in de zin dienst als voegwoorden.

11. Tijd- en aspectpartikels helpen de vervoeging der werkwoorden.

Het koppelwoord **á** vervangt het werkwoord, maar heeft geen vervoeging ; het verhoogt van toon vóór de ondervraging : **dó ndɛ̀?** *waar?* en vóór het verwijzend **nì**.

Het ontkennend woord is **gɔ̀** ; het ondervragend woord **ndɛ̀** vervangt onze ondervragende zinswending en onze ondervragende toon. Al de vragen zijn er mee samengesteld : **à nɛ̀á ndɛ̀?** *is hij gegaan?* **gɛ̀ ndɛ̀?** *welke?* **dó ndɛ̀?** *waar?* **wí ɔ̀ ndɛ̀?** *wie?*

* * *

In het overzicht van de syntaxis handel ik achtereenvolgens over de woordgroepen, de zin en de volzin.

De twee bijzonderste woordgroepen zijn de substantiefgroep en de werkwoordgroep.

In de substantiefgroep gelden als algemene regels : het bepalende woord volgt het bepaalde woord; en voor de toon : de toon van het bepaalde woord verhoogt onder invloed van het volgende bepalende woord.

Op de toonwijziging maken uitzondering :

de verbinding van substantief met determinatief : **tû** *nacht*, **tû tàlɛ̀** *drie nachten* (**tû** blijft laagtonig) ; **nɔ̃́ɛ̀** *vogel*, **ónɔ̃́ɛ̀ vɛ̃́** *alle vogels* (**nɔ̃́ɛ̀** blijft middeltonig) ;

de verbinding van laagtonig substantief met de middelhoge (bezittelijke) voornaamwoorden **ɛ́**, **mi**, **mɔ́**, **lɔ́**, **lɛ́**, **nɛ́**, en met **wi** *mens* (zolang het middeltonig is) : **'bàkà mi**, *mijn arm* ; **tɔ̀à 'là lɛ́**, *ons huis* (*huis plaats ons*) ; **zù wi**, *hoofd van mens* (maar **bé 'là wí kɔ́ lé ni**, *kind van mens in dorp daar*).

Ook de aanwijzende bijwoorden, die bij plaatsbepalende substantieven worden gevoegd, veroorzaken geen toonverhoging : **lè** *dorp*, **lè 'lí** *in het dorp ginds* ; **tɔ̀à** *huis*, **tɔ̀à ŋgà** *in het huis hier*.

In al de volgende substantiefgroepen is er toonverhoging van het bepaalde woord.

In de substantiefgroep kunnen we uitgaan van de verbinding van substantief met substantief : **fɔ́ kɔ̀nì** *veld maïs* ; **tɔ̀à nɔ́ɛ̂** *nest van vogel* ; **'bàkà bɔ́** *hand bananen*.

Er zijn nu een groot getal substantieven, vooral zulke die een deel van een geheel of een familieverband beduiden, die nooit als eindsubstantief voorkomen ; ze eisen altijd een volgende bepaling : **dó tè** *bloem van plant*, **kɔ́ wi** *hand van mens*. We kunnen ze de naam *praesubstantief* geven.

Bij de verbinding nu van substantief met praesubstantief wordt er dus een volgende bepaling vereist ; eveneens bij de verbinding van praesubstantief met praesubstantief, bijv. **zù kɔ́**, *hoofd van hand*, *vinger*, staat nooit alleen, maar **zù kɔ́ wi**, *vinger van mens*.

Groepen van vijf tot zes elkander bepalende substantieven zijn niet zeldzaam. In de zin : **ŋgótó à ndó bili tɛ̀ lí dóló 'là gbàlɛ́**, *de veldduif spande een strik op het spoor van de patrijs*, gedragen zich de woorden **tɛ̀ lí dóló 'là gbàlɛ́**, *lichaam gezicht spoor plaats patrijs*, als vijf opeenvolgende substantieven.

Onder de praesubstantieven nu hebben sommige een veelvuldig en veelzijdig gebruik : **kɔ́ bé**, *hand van kind* ; **túlú kɔ́ bé**, *de kleren van het kind* (*in het bezit van het kind*) ; **tɛ̀ wi**, *lichaam van mens* ; **túlú tɛ̀ wi**, *kleren van mens* (*kleren lichaam mens*). In **tɔ́ tɛ̀ wi** (*spreken lichaam mens*) is de betekenis : *kwaad spreken van iemand*, en in **tɛ̀ 'là wi** wordt **tɛ̀** plaatsaanduidend : *naar* of *bij de mens*.

Uit ons oogpunt beschouwd zijn sommige dier substantieven van minder belang en wij vervangen ze door voorzetsels ; in het Ngbaka zijn ze substantief-verbindingen. Er is dus geen spraak van voorzetselgroepen, behalve voor een enkel woord **dò** of **nɛ̀**, *met*, *langs*, dat klaarblijkelijk geen praesubstantief is.

Uitgaande van het model, verbinding van substantief met substantief, kunnen we nog tot verdere gevolgtrekkingen komen.

De hoedanigheid wordt grotendeels weergegeven door gewijzigde werkwoordvormen met hoge toon : **úá kpánà**, *gebroken-zijn (van) pot* ; in enkele gevallen toch door hoedanigheids-substantief : **bé kpánà**, *klein potje (kind pot)* ; **búlú bé**, *jongen (man kind)*.

Tussen de verbinding praesubst. met subst. en de verbinding hoedanigheidssubst. met subst. is er geen onderscheid dan in onze opvatting : toonverhoging en volgorde duiden er op, dat ook hier de regel onderhouden wordt : het bepalende woord volgt het bepaalde woord : **bé kpánà**, *kind van pot* ; **bókó bé**, *vrouw van kind (meisje)*.

Maar ook de hoogtonige werkwoordvorm staat in verhoogde toon, want enkele dier werkwoordvormen werden volledig zelfstandig en zijn dan middeltonig : **dò** *bloem* (**dò** *bloeien*), **ngùà** *gezette man* (**ngò** *stijf worden*), **wàlà** *vrucht* (**wàlà** *vruchten dragen*) ; alleen gevolgd door een bepaling staan zij met de hoogtoon. De Inlanders gebruiken die zogezegde hoedanigheidswoorden dus niet als adjectieven maar als praesubstantieven : **wálá tɛ̀**, *vrucht dragen van boom (vrucht)* ; **'lú kɔ̃**, *diep zijn van put (diepe put)* ; **fúá lì**, *stromen van water (lopend water)*. Grammatisch verschilt dit laatste niets bij het volgende : **wɛ̀ lì**, *vuur van water (heet water)*.

Voor ons is het niet zo gemakkelijk de hoedanigheid in praesubstantiefvorm om te zetten. Een eigenaardig voorbeeld daarvan vinden we in het getal **'bú** *tien*. **'Bù** betekent *in de handen slaan* ; elk getal heeft zijn telteken ; de veelvouden van tien worden weergegeven door de gewijzigde vorm, gebruikt als praesubstantief ; **'bú mbili bɔ̀à**, *slag geldstukken twee (twintig geldstukken)*, of duidelijker : *tientallen geldstukken twee*.

Bij de verbinding van subst. met possessief komt nog beter het onderscheid tussen subst. en praesubst. naar voren. Alleen een praesubstantief kan rechtstreeks in verbinding komen met het possessief : **kɔ́ mi**, *hand mijn (mijn hand)* ; een substantief slechts door middel van een praesubstantief : **túlú tɛ̀ mi**, *kleren lichaam mijn (mijn kleren)*.

Eigenaardig is dat het possessief eerste persoon, **ɛ́** of **mi**, eenvoudig kan verzwegen worden ; het praesubstantief blijft dan onveranderd in eigen toon : **'bàkà** *arm*, betekent *mijn arm* ; **kɔ̃** *hand*, betekent *mijn hand* ; **túlú'là** *kleren van*, betekent *kleren van mij*. Bij het ontbreken van het bezitswoord is de bezitter de sprekende persoon.

Het substantief kan ook één woordgroep uitmaken met de betrekkelijke zin, gewoonlijk door middel van het betrekkelijk woord **ké** : **lí wálá ké wá tɛ̀à zɛ̀ nɛ̀ ni**, *de weg welke zij kwamen gisteren langs daar* (*de weg waarlangs ze gisteren gekomen waren*), maar bij geval ook zonder **ké** : **lí wálá wá tɛ̀à zɛ̀ nɛ̀ ni** ; alleen de toonverhoging (**wálà** werd **wálá**...) duidt dan op de betrekking met de zin.

Sommige veel voorkomende praesubstantieven maken één groep uit met het betrekkelijk **ké** en leiden dan een ondergeschikte zin in als onze voegwoorden : **wè ké**, *reden dat, waarom* ; **pàlà ké**, *tijd dat, wanneer, indien* ; **dò ké, ná ké**, enz.

Een veel gebruikte woordgroep is de verbinding van subst. met werkwoord in infinitief, d. i. in laagtoon. Het meest gebruikte subst. is **wi** *mens* : **wí dɛ̀ tɔ̀**, *mens doen werk, werkman* ; **wí gɔ̀mɔ̀ gùà**, *houtkapper*. Toch kunnen ook andere substantieven in verbinding komen met een infinitief, die dan gevolgd is door een voorzetselbepaling met **dò** : **inà gbɛ̀ dò kɔ̀yɔ̀**, *middel doden ermee vis, visdodend middel.*

De praesubstantieven en substantiefgroepen waar de vereiste bepaling ontbreekt, nemen het plaatsvervangend woordje **nɛ́**, dat de voorafgaande lage tonen stijgend maakt : **gógó fɔ̀lɔ̀**, *olifantstand* ; **gògó nɛ́**, *een tand* (*er van*) ; **kɔ̃ tɔ̀à**, *in huis* ; **kɔ̃ nɛ́**, *er in.*

Bijna al de substantiefgroepen kunnen i n g r o e p de meervoudsvorm nemen : **wí gbɛ̀ kɔ̀yɔ̀**, *mens doden vis, visser* ; **ɔ̀wí gbɛ̀ kɔ̀yɔ́nɔ̀**, *vissers* ; **fílá wálá tɛ̀**, *rijpe vrucht* ; **ɔ́fílá wálá tɛ́nɔ̀**, *rijpe vruchten* ; **kpàsá wi**, *grijsaard* ; **ɔ́kpàsá wínɔ̀**, *de grijsaards* ; **gbà kpánà**, *smeltoven* ; **ɔ́gbà kpánà**, *de smeltovens.*

In de w e r k w o o r d g r o e p e n heeft het veelzijdig gebruik van het substantief voor gevolg, dat er zelden onderscheid is tussen lijdend en meewerkend voorwerp. Wel kunnen we zeggen : verbinding van w e r k w o o r d m e t s u b s t., en verbinding van w e r k w o o r d m e t s u b s t a n t i e f g r o e p of p r a e-

subst.-groep : **à nyáŋá tè**, *leggen voet boom, aan voet van boom leggen* ; **kû tè** of **kû ŋgó tè**, *op boom klimmen.*

In de verbinding van werkwoord met subst. hebben we daarbij een samentreffen van de gebruikswijze der substantieven en bijwoorden : **tè nù**, *vallen grond, neervallen* ; **nɛ̀ ndû**, *gaan ver, ver gaan* ; **sì tòà**, *terugkeren huis, binnengaan* ; **nɛ̀ gènɛ̀**, *gaan te gast, op reis gaan.* In dat opzicht is ons begrip van overgankelijk en onovergankelijk werkwoord niet toepasselijk.

De verbinding van werkwoord met infinitief geschiedt regelmatig door middel van sommige praesubstantieven : **nɛ̀ wé sò lì**, *gaan reden putten water, gaan water putten* ; **fà pàlá yù má**, *zoeken plaats vluchten het, zoeken te ontvluchten.*

Door middel van het aanhalend woord **ná** vormt het werkwoord één groep met ondergeschikte zin : **zèlè ná**..., *horen dat* ; **kɔ́ ná**, *willen dat.*

De zin in het Ngbaka komt in twee vormen voor, de nominale zin zonder werkwoord, en de verbale zin met werkwoord of minstens koppelwoord.

In de nominale zin ligt de betekenis van „zijn" : **lɛ́ tòà ŋgà**, *wij in huis hier, wij zijn hier in huis* ; **tòló dó bàlà wà zí pàlá nɛ́ kpó**, *hond en bala zij vroeger plaats ervan een, de hond en de bala leefden vroeger als vrienden samen.*

De zin met koppelwoord staat dicht bij de nominale zin : **wé ké mó tɔ́ ní à bèlɛ̀**, *hetgeen ge zegt is leugen* ; **lí mó à gè ndé**? *naam uw is welke? hoe heet gij?* maar : **lí mi gɔ̀èbà**, *naam mijn goeba* (zonder koppelwoord).

De verbale zin is de gewone zinsvorm.

De volgorde der zinsdelen is : onderwerp, gezegde, voorwerp.

Ontkenning of ondervraging veranderen de zinswending niet. De ontkenning komt op het einde van de zin en kan slechts gevolgd worden door het ondervragend woord, dat altijd de ondervragende zin sluit.

Het onderwerp uitgedrukt door subst. of subst.-groep wordt gewoonlijk herhaald door het pronomen aanstonds vóór het werkwoord : **Sètò à nɛ̀à gènɛ̀**, *Seto hij ging op reis* ; **ówèlé lé wà hɔ́**, *de dorpsbewoners zij kwamen.*

De toon van het subject-pronomen en werkwoord drukt eerder het aspect der handeling uit dan de tijd.

Bij de handeling beschouwd als voortdurend, staat het pronomen in eigen toon, het werkwoord in hoge toon : **wà gɔ́mɔ́ tɛ̀**, *zij hakken een boom* ; deze zinsvorm (imperfectief) dient ook als consuetief, als continuatief en narratief.

Bij de handeling beschouwd als volkomen, is het pronomen hoog, het gewijzigde werkwoord middelhoog (perfectief) : **wá gɔ́mɔ̀ tɛ̀**, *ze hakken (hakten) de boom om.*

Een eigenlijke imperatief bestaat niet ; gebod en wens zijn één vorm (injunctief) ; het pronomen is laag, het werkwoord hoog : **lɔ̀ gɔ́mɔ́ tɛ̀**, *laten we een boom (om) hakken* ; **mɔ̀ nɛ́**, *ga.*

Naast deze drie hoofdtypen van zinnen staan ontkennende vormen (met **gɔ̀**) ; hoog pronomen en laag werkwoord (perfectief) : **wá gɔ̀mɔ̀ tɛ̀ gɔ̀**, *ze hakten de boom niet om* ; tegenover de injunctief staat een omschrijving met **tɛ́** + infin. : **mɔ̀ tɛ́ nɛ̀ gɔ̀**, *ga niet.*

Een gelijkende omschrijving met **tɛ́** + infinitief en ontkenning, maar met het subject-pronomen in eigen toon, betekent : „nog niet gebeurd zijn" : **mɔ̀ tɛ́ nɛ̀ gɔ̀**, *ge zijt (er) nog niet geweest.*

De omschrijving met **tɛ̀** (middeltonig) + infinitief, affirmatief, betekent „bezig zijn met" : **wà tɛ̀ gɔ̀mɔ̀ tɛ̀**, *ze zijn bezig een boom te hakken.*

Andere omschrijvingen, met partikels **sɛ̀** en **nɛ̀** na het werkwoord, beduiden een handeling in de toekomst : **wá gɔ̀mɔ̀ sɛ̀ tɛ̀**, *ze zullen een boom hakken* ; **wà gɔ́mɔ́ tɛ̀ sɛ̀**, *(als) ze zullen een boom omgehakt hebben* ; **wá gɔ̀mɔ́ nɛ̀ tɛ̀**, *ze zullen een boom hakken.* Ontkenning : **wà gɔ́mɔ́ sɛ̀ tɛ̀ gɔ̀**, *ze zullen geen boom hakken* of *ze zullen de boom niet hakken.*

Voor de voorwaardelijke zinnen dient geweten, dat in de eerste zin de voorwaarde, in de tweede de gevolgtrekking uitgedrukt wordt met volgende toonregels : in de eerste zin affirmatief staat het werkwoord in hoogtoon, negatief het werkwoord in laagtoon ; in de tweede zin affirmatief staat het werkwoord in laagtoon, negatief het werkwoord in hoogtoon ; in elk geval behoudt het werkwoord zijn ongewijzigde vorm : **mɔ́ tómbó zí, nɛ̀ ă tɛ̀ zí**, *hadt ge toen gezonden, hij zou gekomen zijn* ; **mí nɛ̀ gɔ̀, nɛ̀ à tɛ́ sɛ̀ gɔ̀**, *zo ik niet ga, zal hij niet komen.*

Het partikel **sɔ́**, dat in het perfectief aspect het verleden van

zelfde dag betekent, beduidt in de voorwaardelijke zin het irreële : **ɛ́ né sɔ́, nɛ̀ nɛ́ té sɔ́ tá 'bɔ̀ gɔ́**, *ware ik gegaan, ge zoudt toch niet gekomen zijn.*

Heel dikwijls is de gewone aspectvorm vergezeld van verdubbeling van het werkwoord in gewijzigde vorm in hoogtoon, of tweeklankgrepig in hooglaagtoon : **lɛ́ dà kɔ̀yɔ́ dá**, *wij hebben gevangen vis gevangen* ; **wá gɔ́ gómà**, *zij hebben gehakt gehakt* ; **wà kúlú tɔ̀à kúlù**, *zij verhuizen verhuizen.*

Er bestaat geen bedrijvende of lijdende vorm. Waar het werkwoord in dezelfde vorm de twee betekenissen mist, wordt de lijdende betekenis omschreven door de derde persoon meerv. : **fɔ̀**, *bewegen* (act. en pass.), **lì fó**, *het water stroomt* ; **mɔ́ fó lì**, *gij beroert het water* ; maar : **kɔ̀là kùà**, *de hen heeft gelegd (gebaard)* ; **wá kùà mi óró tɔ̀à 'lí**, *ik ben geboren in het oud dorp (zij baarden mij in verlaten dorp ginds).*

De meeste werkwoorden eisen een voorwerp, in de infinitiefvorm zelfs alle werkwoorden. Het plaatsvervangend **nɛ́** kan het werkelijke, het onpersoonlijke **mâ** het onwerkelijk voorwerp vervangen : **wà tɛ̂ nyɔ̀ŋɔ̀ mɔ̀**, *ze zijn bezig met eten (zaak)* ; **wá nɛ̀à wɛ̀ sɔ̌ nɛ̂**, *ze zijn er gaan putten* (bijv. water) ; **ɛ́ né wɛ̀ sì mâ**, *ik ga naar huis (ik ga reden terugkeren het).*

In samengestelde volzinnen is de volgorde der zindelen in elk der samenstellende zinnen dezelfde en even standvastig als in een enkelvoudige zin.

Het weglaten van zindelen, die reeds in de vorige zin of in de hoofdzin werden uitgedrukt, is nochtans algemeen. Maar juist de onveranderlijke volgorde der delen doen dit ontbreken aanvullen in het brein van spreker en hoorder : **à kálá ógâ kɔ̀yónɔ̀, á kɔ̂ kòé 'là**, *hij greep de grote vissen, wierp in zijn zak.* In zulk zincomplex hoort het werkwoord **hâ**, *geven*, thuis, in de zin van ons voorzetsel *aan* : **mí tɔ̂à wè hâ nyá mɔ̀**, *ik zei reden gaf broeder uw, ik heb het aan uw broeder gezegd* ; **wá bà hâ mi**, *zij namen, gaven mij, zij hebben het mij gegeven* ; hier heeft **hâ**, *geven*, een vaste toon, en is dus op weg om voorzetsel te worden ; maar daarnevens behoudt **hã** zijn volledige toonvervoeging : **wá hâ hâ wà vɛ̂, wá hâ mɔ̀ hâ mi gɔ́**, *ze hebben aan allen gegeven, aan mij gaven ze niets.*

De samenhorigheid der zinnen wordt verduidelijkt door de uiterlijke zinbouw of door gebruik van inleidende woorden.

Vormen van zinbouw zijn :

Het zo juist vernoemd verzwijgen van zindelen, onderwerp of voorwerp, die dus moeten verondersteld worden in vorige zinnen.

Het insluiten van een betrekkelijke bijzin door het werkwoord van de hoofdzin : **wí ké à zèà mi à á ni gɔ̀**, *mens die hij sloeg mij hij is het niet* ; de insluiting van afhankelijke zinnen door het verwijzend woord **ni**, door de ontkenning of ondervraging van hoofdzin : **à ìì nà:wá ndɔ̀à bili, gɔ̀**, *hij wist dat zij spanden een strik niet, hij wist niet dat ze een strik gespannen hadden.*

Soms is de zinbouw slechts kennelijk aan de toon van het werkwoord ; dat is het geval voor de voorwaardelijke zin : voorwaarde en gevolggeving horen samen door eigen toonregeling.

De inleidende woorden voor de afhankelijke zinnen zijn het aanhalend woord **nà**, *dat*, soms *opdat* ; in deze laatste betekenis is het negatief **nà dɔ̀ à** (met negatieve zin) of meer nog **dɔ̀ à**, of eenvoudig **dɔ̀** ; het betrekkelijk woord **ké** met zijn samenstellingen **wè ké**, *omdat*, **ná ké**, *gelijk dat*, **dò ké**, *zodat*, enz.

Voor de nevengeschikte zinnen worden de half-voegwoorden gebruikt : **nè**, *dan, en* ; **ndè** meertijds **né ndè**, *en, maar, toch* (soms sterk tegenstellend, dan weer onmerkbaar tegenoverstellend met voorgaande zin) ; **kɔ́**, *dan, als, wanneer* ; **hâ**, *dan, alsdan, nu dan, wel dan* (gelijk **ndè** remmend werkt, zo werkt **hâ** verlichtend op de gedachtenontwikkeling) ; **mâ**, *zo dan, dus, alsdan* (hervatting van vorige gedachtenontwikkeling) ; hun gebruik echter wordt geregeld én door de betekenis die in de zin wil gelegd worden, én door de uiterlijke vorm van de zin, zoals de toon van het werkwoord, hetzelfde of verschillend onderwerp als de voorzin, enz. De schikking der zindelen is dezelfde als in de onafhankelijke zin.

De taalregels in het Ngbaka zijn over het algemeen duidelijk te formuleren ; maar sommige vormen en gebruikswijzen regelen zich eerder naar de betekenis en zijn moeilijk te bepalen : aldus het gebruik der ideophonen, het juist onderscheid der aspecten, het gebruik van gepaste voegwoorden. Alleen de gewoonte van het taalgebruik leren de juistheid ervan aanvoelen.

LA JURIDICTION INDIGÈNE CHEZ LES BAKONGO ORIENTAUX

par Joseph Mertens S. J.
Mpese (Congo Belge)
(*Suite*) (1)

Chapitre III

LE DÉDOMMAGEMENT

Chez nous la responsabilité civile se résoud régulièrement en dommages-intérêts. Ce point n'existe pas encore chez l'indigène. On se dédommage par exemple, en livrant une jeune fille pour procréer, ce qui est une obligation de faire et non de payer le dommage. Elle doit donner la vie à un nouvel homme dans l'autre clan, pour y remplacer celui, que le civilement responsable de son clan à elle, a laissé ou fait mourir au cas où un arbre de son fonds est tombé sur la victime pendant un orage.

Pour le Mukongo de plus, qui identifie droit et paternat, s'insurger contre le droit comporte une lésion de vie. A moins d'arrêter cette action en destruction, par un acte qui constate le droit, elle aboutira logiquement à la mort de celui qui lèse le droit d'autrui. Or la société Kongo connaît une prestation, qui concrétisera la reconnaissance du droit. Il y a substitution d'une obligation par un objet ayant valeur juridique, mais qui peut avoir aussi une valeur intrinsèque et dont la séparation d'avec le propriétaire actuel constitue une sanction. Rappelons que les objets que quelqu'un possède, partagent avec le propriétaire une substance commune.

Deux hommes ont posé un piège pour attraper une antilope **ŋkaai**. Un a réussi à attraper un gibier dans son piège. Le propriétaire de l'autre piège vient à passer, y enlève le gibier pour aller le suspendre dans son piège à lui, puis s'arrange pour qu'un de ses

(1) Voir *Kongo-Overzee* X-XVII.

compagnons aille *découvrir* la capture. Le propriétaire frustré ne tarde pas à visiter son piège et y constate des signes manifestes du larcin : le sol a été piétiné par la bête au cours de son agonie, le lacet porte des traces de sang, des poils arrachés au cou gisent à terre. Notre homme fait constater la chose, s'il y a lieu, par un arbitre ou tout au moins par un témoin. Puis à eux deux, ils vont faire en cachette la contre-épreuve. Ils se rendent au piège de l'autre pour y constater l'état du sol, les poils, que perd toute bête, dans ses efforts désespérés pour se libérer du lacet. L'agonie du gibier n'a laissé aucune trace sur le sol et pour cause !

Le voleur se verra condamné à la réparation du dommage, dédommagement qui ne se bornera pas à la restitution du gibier ou de son équivalent. Malgré le fait que l'antilope tuée et dépecée n'aurait pu donner aucun profit ultérieur au chasseur, la cour condamnera le piégeur malhonnête à reconnaître le bon droit du premier, en versant en plus une torsade de 100 perles bleues enfilées **biyɛla.**

Ce versement en dédommagement d'un droit clanique lésé par un étranger au groupement, passera, comme il se doit, entre les mains de tous les participants vivants de cette espèce et ce au „pro rata" de leur participation, sujette à variations, à cette essence commune.

La loi du talion règle l'usage légitime des violences, lorsqu'il s'agit de déterminer la sanction tarifiée quantitativement ; mais quand il est question de dédommagements, la jurisprudence coutumière distingue très nettement les deux aspects que voici : *a*) le droit que possède le clan lésé à être remis dans l'état où il se trouvait avant le dommage subi, et *b*) le droit que détient le même clan lésé de supputer les avantages dont il s'est vu frustré par la perte de l'objet principal, le manque de gagner, le dommage moral subi de par la nécessité où il fut mis de défendre son droit. Ce *damnum emergens* prend le nom de **nzuka**, excédent. Voici un exemple qui, pour ne pas être historique, me fut suggéré par les natifs eux-mêmes.

Supposons qu'un père juridique, engageant un des siens à offrir du poison à un tiers, soit arrivé à ses fins : la disparition de cette personne par empoisonnement. La cour saisie de l'affaire, aurait lutté contre le principe nocif d'anéantissement d'être, par une sentence de ce genre-ci.

1. Contre le coauteur du délit, qui par ses offres et ses menaces a provoqué directement le délit : cinquante pagnes enroulés de raphia, en guise de dédommagement du tort subi en la personne disparue, empoisonnée ; en plus de cela dix esclaves en guise de **nzuka**. Car raisonnera-t-on cette personne, supposons-la en âge adulte, aurait encore été en état de procréer. Ces enfants à leur tour auraient procrée, enrichissement en potentiel humain de la lignée et partant influence plus grande que la lignée était en droit d'attendre légitimement, et dont la brusque disparition de la personne, par le fait de l'action du clan mis en tort, la prive indûment. L'adjonction de ces dix esclaves doit compenser cette perte. D'après l'adage „tête pour tête".

2. Contre la personne qui a exécuté le mandat et qui, tant par sa communauté de clan que par sa soumission volontaire, partage cette espèce commune avec l'auteur principal de l'infraction : cinquante pagnes enroulés en dédommagement du dommage subi ; en plus de cela cinq esclaves comme surplus **nzuka**.

Si par impossible, la personne qui a coopéré directement se déclare insolvable, comme serait un étranger ou un banni de sa parenté, elle peut s'attendre à être réduite à l'état de liberté diminuée, ou à être vendue comme esclave, si la partie principale s'obstine à refuser satisfaction. Le clan qui subit une mise en tort, se voit au surplus assujéti jusque dans le droit des êtres invisibles, à la partie qui sort triomphante du procès.

Les principes appliqués ci-dessus n'attendent pas des événements sensationnels pour trouver une application. Dans un mouvement de colère, quelqu'un a cassé (volontairement ou non, la chose qui importe, c'est l'être) un œuf appartenant à un membre d'un clan étranger. S'il tient à éviter une contestation il ne se tirera pas de ce guêpier avant qu'il n'ait remis vingt poules au propriétaire de l'œuf. Les indigènes estiment qu'il faut tenir compte non seulement du dommage subi par la perte d'un œuf, qui serait aisément remplaçable par tout autre. Mais ils pensent qu'il est opportun de computer le nombre de poussins et de poules qui proviendraient du poussin éclos de cet œuf. Ces jeunes poules se seraient mis à pondre à leur tour, à couver et ainsi de suite. C'est bien là le„lucrum cessans" dont les Noirs d'ici sont fort bien conscients et qu'ils s'efforcent de faire compenser par cet excédent connu sous le nom

de **nzuka.** N'est pas exclu non plus, que ce dédommagement soit une satisfaction fournie au propriétaire frustré, pour la situation contentieuse née du fait de sa dépossession.

Le clan qui abandonne l'auteur de l'infraction à l'arbitraire de l'aîné de la lignée, dont il a lésé les droits, se soustrait par le fait même à toute action ultérieure en dédommagement. Cette façon d'agir trouve son parallèle dans la règle d'action que voici : qui tue l'animal, son appartenance, qui a causé la perte d'un bien d'une tierce personne claniquement étrangère, se soustrait à toute action de la part de la personne lésée. Dans les deux cas, en effet, l'aîné du clan rompt avec celui qui possédait une substance commune avec lui, idée qui se trouvait à la base, comme nous l'avons vu au début de cette étude, de toute la responsabilité civile des Bakongo.

Mbundu, établi à Kikamba, sur Lumene et Mbwaka, du même village, s'occupaient d'élevage de poussins. Un jour Katanga, femme de Mbwaka, rentre au logis et surprend le chien de Mbundu croquant cinq poussins de son mari. Elle interpelle le propriétaire du chien, mais n'obtient pour toute réponse que quelques injures à son adresse. La femme eut la bonne idée de ne point insister. „Attendons le retour de mon mari", se contenta-t-elle de lui répondre. Sa *conclamatio* avait évidemment alerté tout le village. A la tombée du soir le mari rentra ivre ! La femme lui raconta son aventure, mais réussit à le calmer et à lui faire remettre l'arrangement de la chose au lendemain matin.

Dès l'aube, Mbundu se présente chez Mbwaka : „Voici mon chien. Prends-le et fais-en à ta guise." Et il lui cède le chien lié à une ficelle. Mais l'animal rongea les liens, qui le retenaient à la case de Mbwaka et regagna le domicile de son premier propriétaire. Voilà l'affaire remise en question. Les hommes en arrivèrent d'abord à s'injurier copieusement. Bientôt ils en vinrent aux mains. Quand les villageois se décidèrent finalement à séparer les lutteurs, on dut les arracher l'un à l'autre. Mbundu rentra chez lui, appela son chien, lui défonça le crâne d'un coup de gourdin et vint jeter le cadavre devant la hutte de son adversaire, dont la bête avait adopté la substance, suite à la cession faite par Mbundu. Mbwaka encore hors de lui par l'effort déployé au cours de la lutte, donna l'ordre à quelques gamins d'aller jeter le cadavre du chien derrière la hutte de Mbundu aux ordures ménagères. Joseph Nyanga y

creusa la fosse pour y enterrer la bête. L'affaire n'eut pas d'autres suites. L'un perdit son chien, l'autre ses poussins, tête d'animal pour tête d'animal.

Les dommages causés au cours d'une guérilla méritent une mention spéciale, car il est bien entendu qu'on les mettra sur le compte exclusif du clan qui porte la responsabilité de cette guerre, et ce groupe peut ne pas s'identifier avec celui des personnes qui ont provoqué les dégâts.

Le village de Kinkenge se trouvait un jour aux prises avec le village de Mbamba Kimbondo. Voici suite à quelles circonstances.

Un de ces Mbamba avait organisé une fête de morts, connue sous le nom de **mataaŋga**. On avait lancé les invitations d'usage et les natifs de Kinkenge y avaient répondu en se rendant à la fête, munis de leur tambour **ŋgɔma ŋŋkuumbi** tambour de danse. En pleine fête, la peau du tambour creva. Plus de tambour, plus de danses, plus de fête ! Un habitant du village de Mbamba les tira d'affaire : „Nous possédons ici un tambour du même genre ; prenez-le et continuez la danse !" Puis sans consulter le propriétaire de l'instrument, l'homme de Mbamba céda l'usage du tambour aux gens de Kinkenge et plus personne ne songea au tambour détérioré de Kinkenge. Mais à un moment donné, le propriétaire de l'instrument, non au courant de ce qui venait de se passer, constata que son tambour était passé aux mains des gens de Kinkenge. Sans même se donner la peine de s'informer, il veut arracher de force l'instrument aux mains du batteur. Celui-ci dans l'ignorance qu'il a affaire au propriétaire du tambour, défend l'instrument dont il a la garde, suite au prêt. La rixe entre ces deux individus s'envenime. Les parties en présence se rangent chacune, il fallait s'y attendre, derrière un lutteur, jusqu'au moment où Ngindu de Kinkenge abat d'un coup de fusil le fougueux propriétaire du tambour de Mbamba. Ce coup de feu provoque une débandade générale.

Dès l'aube le lendemain Kinkenge en armes revient à la charge. Panique au village de Mbamba qui ne s'attendait à rien. Les natifs de Kinkenge profitent du sauve-qui-peut, que leur apparition provoque chez les Mbamba, pour mettre la main sur la corbeille des ancêtres **lukɔbi** des fuyards (corbeille qu'ils détiennent encore de nos jours), puis mettent le feu aux cases. Cet exploit mit fin aux violences.

Les arbitres Mbwete, commissionné par le clan de Kinkenge, et Ngoya, commissionné par le clan des Mbamba, arrangèrent l'affaire dans la brousse du nom de Nsona. Kinkenge sortit vainqueur de cette action. Non seulement il ne restitua pas la corbeille, prise de force, mais obtint 5.000 perles (à chaque arbitre une décharge de 150 perles), un bouc et des jarres de vin. Kinkenge n'entra pas pour la valeur d'un liard dans les frais de dédommagement qu'entraîna la reconstruction des cases et du renouvellement de leur contenu, choses que les Mbamba démêlèrent entre eux avec les pères du propriétaire du tambour, car ils étaient tous membres d'un même paternat.

Or, nous avons déjà eu l'occasion d'insister sur ce point, entre membres d'un même paternat, la partie lésée ne pousse jamais les exigences jusqu'à la dernière limite de son droit. Tôt ou tard, d'ailleurs, le demandeur d'aujourd'hui verra les rôles renversés et se présentera comme défendeur. Si en cette occasion-ci il sait modérer ses exigences, en une autre occasion, il se croira autorisé d'en appeler à la compensation, pour régler cette seconde contestation par une procédure extrajudiciaire ou par un simple dire pour droit. Le proverbe demande en effet : **bi tudya kɛti ku zulu bituuka**, est-ce du ciel que nous tombe ce dont nous avons besoin pour vivre? Évidemment non. Donc respecte ta parenté. Un jour tu en auras besoin.

Mbala Ndombe, de Kinzinga, s'était permis un inceste avec une jeune fille Kisita, appartenant à une lignée distincte du même clan. Pierre Nkita, père puîné de cette jeune fille ne cacha pas son mécontentement, mais se garda bien d'exiger un dédommagement, les délinquants appartenant à un même paternat.

A quelque temps de là, Simon Komba, mort dans le courant de 1945, demi-frère de ce Pierre Nkita, entretint des relations illégitimes avec Nzenze, jeune fille originaire du même clan de Kinzinga. Mbala Ndombe, père juridique de la jeune femme, exigea les dédommagements que voici : une pièce de tissu **luvɛɛnda** que Pierre Nkita responsable de son cadet, paya 100 francs, et un tissu du nom de **kimbuundi** au prix de 50 francs. Personne ne souffla un mot de compensation entre ces deux délits. Deux ans se passèrent. Mbala Ndombe vint un beau jour spontanément restituer 150 francs aux mains de Pierre Nkita en le priant d'accepter ses excuses sous

la forme de deux jarres de vin, car **maambu mafwɑɑnana**, les deux infractions se compensèrent, dès lors pourquoi exiger un dédommagement entre parents?

Chapitre IV

L'INSOLVABILITÉ

Dans ce chapitre nous nous bornons forcément à la sûreté des droits par des sanctions prévues dans le droit des vivants. Mais se tromperait qui oublierait, que tous les droits des natifs sont garantis avant tout par des sanctions du droit sacré, sanctions qui tendent, avec une efficacité sans limite, à l'anéantissement de celui qui s'est mis hors du paternat en le violant. Commençons par un petit vocabulaire.

La personne à laquelle est due quelque chose ou son héritier, jusque dans les démembrements de son paternat, porte le nom de **mvwɛ mfuka**, **mfumu mfuka**, **ŋkwɑ mfuka**, **ŋgudi mfuka**. Son droit d'exiger l'exécution d'une obligation se traduit par **mfuka zi ŋgani** ; **siimba mfuka**, prendre des gages. Par contre **vwɑ mfuka** traduit posséder un droit personnel de celui qui peut exiger la prestation de la part de son obligé. **Diika mfuka**, faire contracter une dette ; **luunda mfuka**, garder son droit vis-à-vis de l'obligé ; **diisana mfuka**, contracter des obligations réciproques.

Celui qui a des obligations envers quelqu'un et en sa personne envers tout son groupe consanguin, porte le nom de **nndyɛ mfuka** ou récemment **mudyɛ mfuka**. De là **mfuka ziiŋgi ziina yaandi**, être fort obligé ; **dya mfuka**, assumer une obligation à l'égard de quelqu'un ; **ŋgiina ye mfuka aandi**, je suis tenu d'une obligation ; **ŋgeeyɛ umvwiidi mfuka**, j'ai une obligation envers toi ; **ŋkɔɔmbɔ yiina mfuka ku mɔnɔ**, je dois cette chèvre à ; **futa mfuka, ulɛɛka**, qui éteint ses obligations, peut dormir en paix.

Mis en demeure, celui qui a obligation à quelqu'un doit s'exécuter. S'il se trouve dépourvu de moyens, il peut remettre un titre d'atermoiement. Mais supposons que l'obligé ne songe pas à faire honneur à ses obligations, et qu'il oppose une fin de non-recevoir aux prétentions de la lignée à laquelle quelque chose est due, on adoptera

une toute autre manière d'agir. Ces deux attitudes déterminent la division de ce qui reste de cette étude.

Voici le Nkandu, jour déterminé d'un commun accord, immédiatement après la promulgation de la sentence. Il sera rare que l'aîné du clan mis en tort, vienne verser entre les mains de l'arbitre-président le montant intégral de la sanction quantitativement tarifiée. Qu'il se présente tout au moins, qu'il verse une partie de son dû, si petite qu'elle soit ; sous le couvert d'un gage, il obtiendra sans peine un premier sursis, qui peut être prorogé une ou plusieurs fois encore, jusqu'à l'extinction intégrale de la dette. Il l'obtiendra d'autant plus aisément qu'il peut fournir une caution.

Mais prenons le cas contraire. Celui qui a obligation à quelqu'un ne paraît pas, si surtout la non-comparution se répète deux ou trois journées de Nkandu consécutives, la personne à laquelle est due quelque chose forcera celle qui a obligation de faire en opérant, de sa propre autorité, la contrainte par corps sur la personne de celui qui doit, ou plus souvent, sur une appartenance clanique, et ce jusqu'au jour de l'extinction de l'obligation, car celui qui doit, est responsable de l'exécution, sur sa personne d'abord, sur les siens ensuite. Si l'obligé s'obstine à refuser satisfaction, le suzerain de la lignée en droit d'attendre quelque chose, vendra ces appartenances claniques comme esclaves et s'adjugera le prix versé. Cette compensation éteint l'obligation de l'obligé, à moins, ce qui est rare, que celui qui exécute son droit n'exige la mort, suite à des supplices, car la mesure d'exécution des droits ne connaît pas de limites.

1. L'insolvable vient avouer son insolvabilité

Au jour déterminé, le père juridique de celui qui a obligation à l'aîné du clan gagnant, s'est présenté devant celui à qui il est dû quelque chose, pour lui avouer son impuissance à satisfaire à ses obligations. Il a fait le tour de sa parenté et n'y a réussi qu'à y récolter ces quelques torsades de perles, rien absolument rien de plus ! Le contrat en question étant essentiellement interclanique, donc, sauf entente réciproque, le fait et la violence règnent, et ces éléments réapparaîtront sans manquer, au moment où l'union des volontés s'avère impossible à réaliser plus longtemps.

Moyennant constitution d'un gage, l'insolvable obtiendra sans peine un nouveau sursis. Supposons que ce cas se présente un certain nombre de fois, sans que l'aîné du clan, celui qui doit, apporte quelque chose de substanciel, on exigera une sûreté personnelle comme caution, avant de concéder un nouveau sursis. Car d'égal à égal, il n'y a pas d'arbitrage qui apaise les conflits de droit, comme c'est le cas pour le père juridique à l'intérieur d'un paternat.

a) Le cautionnement.

Exaspéré par ces délais répétés et inutiles, la personne à laquelle un arbitrage a conféré un droit sur une prestation d'autrui, finit par exiger une garantie, qui puisse se rendre caution de l'obligation contractée par celui qui a obligation à autrui. N'est nullement exclu que créancier comme débiteur soient des personnes morales. En ce cas leurs fondés de pouvoir les représentent, c'est-à-dire celui qui exerce le paternat à l'intérieur de ces deux lignées.

Distinguons une fois pour toutes l'otage qui se trouve engagé par contrainte aux mains du créancier et en son pouvoir physique, dont nous parlerons plus loin, distinguons le donc de la caution qui n'est engagée que par sa propre volonté. L'engagement de l'otage crée un lien qui oblige celui qui doit ; tandis que l'engagement de la caution libère celui qui doit.

La personne qui s'engage à satisfaire à l'obligation de celui qui doit, au cas où celui-ci n'y satisfait pas, prend le nom de **mbudi ntulu**, celui qui s'est frappé la poitrine **yu ubudidi ntulu** ou encore **mbuundi ntulu**, rite signifiant que l'on se porte garant, de là le terme **buundila ntulu**, se frapper la poitrine, signe que l'on veut répondre d'un tiers. On entend aussi **bɛtika ntulu**, se frapper la poitrine de ses deux mains simultanément, manifestant par ce geste son intention de se rendre caution de cette tierce personne.

Quand s'est écoulé le délai entre la date de l'engagement et son exigibilité, celui qui doit et son aîné se présentent devant le suzerain du clan qui a un droit et qui a accordé le délai. Pour la tantième fois, il reconnaît l'obligation dans laquelle il se trouve, de satisfaire à son dû. Devant les récriminations des ayants-droit, le père souverain de la lignée ou un père puîné, ou le père qui a engendré la personne en cause battent le haut de la poitrine avec l'extrémité des doigts, rite marquant la livraison d'une caution, l'engagement

d'un bien du paternat, tandis qu'il explicite son intention en prononçant la formule que voici :

Tala mɔnɔ ;	Regarde moi ;
Ka muuntu u ŋkaka kɔ ;	Il ne s'agira plus de personne d'autre ;
Maambu maana ;	De toute la suite de cette affaire ;
Mu nntu mɔnɔ mɛɛlɛ.	Je veux en porter seul toute la responsabilité.

Cet engagement, qui joue dans le *fas*, soumet la lignée de celui qui doit, à l'aîné de la lignée qui possède un droit. L'acte posé permet au père juridique de ce dernier de rompre tout rapport avec l'auteur de l'infraction. Seule la personne qui s'est portée garante l'intéresse dorénavent : **makaaŋgu taambwɛɛlɛ mu nitu aandi**, qui s'est attirée les suites de l'union des substances.

Aucune règle de droit Kongo défend que le cautionnement ne puisse excéder la satisfaction due par celui qui doit. Nous verrons dans le paragraphe qui traite de l'otage, que la sûreté réalisée par l'extradition d'une personne appelée **mwɑɑna mfuka** est un contrat qui, bien qu'accessoire, peut être engagé sous des conditions plus onéreuses.

Le cautionnement porte nécessairement sur la dette en son entièreté. N'empêche que la satisfaction de ce dû puisse profiter de remises répétées, d'après les facilités de paiement dont dispose la personne qui s'est engagée comme caution. En tout état de cause, l'auteur de la voie de fait est délivré des mains de ceux, qui en voulaient à son être, en exerçant sur lui une violence légitime.

Supposons que la personne qui s'est rendue responsable pour une autre vienne à mourir, avant que le dû ne soit exigible en son entièreté. En ce cas, les engagements des cautions, pour autant qu'il n'y fut pas encore satisfait, passent à l'héritier de celui qui s'est rendu caution. Un adage exprime cette façon d'agir : **yu uziikidi mvuumbi, yiiŋgidi mfuka**, s'il t'incombe d'enterrer un mort, il t' incombera aussi de satisfaire aux obligations contractées par le défunt.

Une parenté commune entre la personne qui s'est rendue caution, et la personne qui était tenue d'une obligation, peut entraîner cette conséquence inattendue, qu'à la mort de la personne-caution, la personne cautionnée devienne son héritière, et lui succède donc, en qualité de caution de sa propre dette ! La confusion qui s'opère

alors dans la personne de celui qui doit, et de sa caution, n'éteint pas l'action de la personne qui a droit, contre la personne héritière de celle qui s'était rendue caution. La sûreté accessoire de ce droit reste entière.

S'il se trouvait plusieurs personnes claniquement étrangères, mais solidaires d'une même obligation, chaque personne qui s'est rendue caution, peut exiger que la personne qui a droit, à défaut d'arbitrage, divise et détermine la part de chaque sujet de l'obligation. Le devoir particulier en résultant, peut être éteint par la satisfaction donnée à l'aîné du clan qui a droit. Cas rare, car chez les Bakongo orientaux, on se rend caution, que pour sauver des personnes du paternat qui est le sien, et ce avec des biens du paternat qui est le sien. Le vocable **mbɛɛni** marque en effet aussi bien l'étranger que l'ennemi.

Par ailleurs la personne qui a droit, n'acceptera en aucun cas la garantie, présentée par une personne qu'elle ne connaît pas. L'aîné de la lignée qui a droit, doit en effet être convaincu, qu'on lui fournit une caution, qui ait la capacité suffisante pour répondre de l'objet de l'obligation, ce qui ne se réalise, que si le père juridique **kibuti**, le père physique **taata** ou leurs puînés **balɛɛkɛ**, l'aîné **mbuta**, ou le chef couronné **mfumu mpu** se portent garants. La lignée qui a droit, remplace sa procédure d'exécution sur la personne de celui qui doit, par une prétention juridique à terme.

Lorsque la caution demandée par le suzerain de la lignée qui a droit, se trouve par la suite dans l'impossibilité de satisfaire à l'obligation assumée, l'aîné de la lignée qui a droit, est autorisé de vendre la personne qui s'est portée caution, et par cette voie de rentrer dans ses fonds.

Le devoir en effet reporte dans l'avenir le fait générateur d'obligation, et cela moyennant le crédit, la confiance accordée au responsable civilement de la personne auteur de l'infraction.

Et si cette confiance s'avère mal placée? Constatons que, contrairement à ce que nous dirons de l'otage, la caution n'est nullement livrée physiquement aux mains du créancier. Mais sa garantie porte, qu'elle est responsable de l'exécution sur sa personne, au jour où il est constant, que la personne qui doit sera en défaut de satisfaire à son obligation. Les anciens n'assuraient-ils pas : **nsusu kɛɛsa, tɔkɔ ufuta**, il incombe à celui qui s'est rendu coupable, de

remettre la poule victime ; h. e. de subir les conséquences de ses actions.

Cette règle ne reçoit d'exception qu'au cas, où ce soit un chef couronné des ancêtres qui se soit porté caution. L'exception est plus apparante que réelle. Car cet homme forme le dernier chaînon des pères juridiques ayant paternisé le clan depuis ce jour jusqu'aux origines, jusqu'à Dieu. Un homme de cette importance ne pouvait être vendu ! Si les choses doivent en arriver là, le suzerain de la lignée qui a droit, obtiendra de ce chef qu'il livre un des siens à sa place. N'est-ce pas son prolongement? Le clan fort de son droit est autorisé à vendre ce puîné, ce nlɛɛkɛ, si satisfaction ne lui est pas donnée.

Le cautionnement ne s'impose pas d'office et ne se présume pas. Il suppose un acte exprès de la part de celui qui exerce le paternat sur la personne de celui qui doit. Ajoutons de suite que, lorsqu'il s'agit de sauver de la servitude un membre clanique, l'aîné du clan n'hésitera jamais à se rendre caution, les puînés en effet forment sa richesse. Sans eux il n'est pas père, comme un sans droits, car il n'a personne pour les faire valoir, s'ils sont contestés.

Fait exception le cas du récidive dans une même infraction ou dans des infractions différentes. La mise en tort d'un de ses membres, qu'il soit puîné, enfant ou esclave, répétée une seconde, une troisième fois exaspérera la lignée lasse de dissiper le patrimoine, dont le suzerain est le dépositaire ; elle réclamera l'abandon du coupable entre les mains de celui dont il a violé le paternat.

On peut se rendre caution sans l'ordre de celui pour lequel on s'oblige. Quel ordre d'ailleurs un puîné, un *alieni iuris*, un nlɛɛkɛ peut-il bien donner au *sui iuris*, son aîné? Ce dernier est recevable comme caution, fût-ce à l'insu de celui pour qui il s'oblige. Il n'est pas impossible que plusieurs personnes répondent d'une même personne qui a obligation à quelqu'un, comme quand plusieurs pères puînés se porteraient caution pour un cadet.

La caution doit être acceptée par l'assemblée clanique de la personne qui a droit et dont l'aîné de clan est le porte-parole naturel. Au moment donc de la déclaration d'impuissance de satisfaire à ses obligations de la part de la personne, tenue à y satisfaire, et de l'affirmation de la volonté de son aîné de se porter caution, le suzerain de la lignée doit accepter la caution au nom de toute

sa lignée en citant par exemple le dicton des Anciens : **matɛka mbuta, mawɑ kiwina**, soit, j'y consens, car l'eau que puise l'ancien est bien celle qui étanche la soif.

On détermine une nouvelle date à laquelle on exigera la prestation imposée par l'arbitrage. Les contrats fiduciaires entre indigènes sont faits à court terme : **nsɔna i tatu, ii ya**, au quatrième jour de Nsona tu me trouveras ici. La personne engagée comme caution profitera du nouveau délai de deux de nos semaines pour ramasser les instruments nécessaires. Si au jour convenu les instruments ne suffisent pas pour éteindre l'obligation imposée, sauf stipulation particulière, que nous estimons rare, on fixera d'un commun accord une date ultérieure. Seule la satisfaction complète mettra un terme à la procédure due à la prétention. Cette procédure renaît à chaque échéance et ainsi de suite, jusqu'au „paiement" intégral par restitution effective ou par un talion par équivalence.

Bien que la caution acceptée dégage la responsabilité de la personne qui a obligation a quelqu'un, aux yeux de la lignée qui a droit, et qui vient d'acquérir par elle une sûreté accessoire à son contrat, les liens de consanguinité qui unissent la caution et la personne pour laquelle la première s'est portée caution, font que les deux soient obligées solidairement. Le système social des Bakongo s'oppose en effet à ce que d'autres que des chefs de clan ou de lignée disposent de ressources, telles qu'un débiteur particulier puisse être au préalable discuté dans ses biens.

Lorsque plusieurs personnes se sont rendues caution d'une même dette, toutes celles qui appartiennent à la même lignée, puiseront dans les appartenances de cette même lignée. Ce serait le cas de plusieurs pères puînés, qui se portent caution pour un même auteur d'infraction. Mais il n'est pas exclu, comme nous l'avons fait remarquer, que les cautions appartiennent à divers clans, comme seraient quand le père juridique **kibuti** et le père physique **taata** se portent caution, l'un pour son neveu, l'autre pour son fils. Si cela arrive, chacun s'en va puiser dans les patrimoines respectifs. Leurs efforts finiront par être couronnés de succès. Dans le droit interne du clan en effet, la maîtrise par le père juridique, maîtrise essentiellement paisible, est la forme normale de l'usage des biens du clan. Il s'en suit, qu'il doit se présenter fort rarement, qu'une caution ne finisse pas, avec le temps, de trouver de quoi satisfaire

à ses obligations. Tôt ou tard le père juridique trouvera parmi ses puînés de quoi éteindre l'obligation imposée par la décision arbitrale.

La caution qui a satisfait à ses obligations, ne songe pas à intenter une action contre la personne dont elle s'est rendue caution. La raison en est qu'ils font partie l'une et l'autre d'un même paternat, dont des membres nombreux font la force. Le *sien*, qui a entraîné la lignée dans cette voie, se verra l'objet de réprimandes de la part de son père juridique. Il peut s'attendre à être ridiculisé dans des refrains pour les pertes de biens, que ses excès font subir au patrimoine. Qu'il se prépare à entendre répéter à satiété, le service qu'on lui a rendu, pour légitimer de la part de ses aînés leurs exigences de prestations. **Kani ka mɔnɔ kɔ, ŋgeeyɛ utɛkuka**, n'étais-je intervenu personnellement, tu serais vendu à l'heure qu'il est ! Ou : **kani ka mɔnɔ kɔ, ŋgeeyɛ ukiyɛɛndɛlɛ**, si je n'étais pas intervenu, tu serais loin d'ici en ce moment. Et si le cadet fait mine de l'oublier, son aîné l'apostrophera en ces termes : **bɛɛnɔ matɛbɔ mɔnɔ ikwɛɛ yɔɔndila nziimbu**, c'est donc pour une espèce de revenants comme ceux de ton genre, que j'ai consenti à cette diminution de patrimoine. **Mɔnɔ mbuta ka lunleendele kuzɔla kɔ**, dans l'impossibilité où tu te trouves d'apprécier ce que ton aîné a fait pour toi ! Tout particulièrement mal vue sera de refuser sa quote-part des biens communs, quand il s'agira de venir en aide à un parent clanique en mauvaise posture, alors que seule une collaboration de tous les siens peut le mettre à même de satisfaire à des obligations imposées.

Sans aller jusqu'à vendre précisément celui, qui était tenu d'une obligation suite à un arbitrage, comme l'aurait pu faire le clan qui avait des droits sur lui, la caution, qui a satisfait aux obligations de son cadet, de son fils, est très près de s'estimer subrogée à tous les droits que possédait la personne, en faveur de laquelle la décision arbitrale avait été portée. On reste néanmoins **ba mpaaŋgi**, membres d'un même paternat.

b) La saisie d'un gage.

Le cautionnement pouvait ne pas produire l'effet désiré. La personne qui a droit à l'exécution, en fait constater le défaut, et ce par les obligés eux-mêmes, avant d'urger ses droits jusqu'à la

dernière limite, elle se nantit de gages pour l'assurance de ce qui est dû à la lignée. Le suzerain de la lignée gagnante se pourvoit d'une contrainte, qui s'exécute sur des appartenances du clan, qui a obligation à son égard. On comprend que ce gage n'est qu'une forme accessoire, qui s'ajoute à un titre précédent, considéré comme principal.

Prêter sur gage, semble encore de nos jours tellement naturel, qu'on rencontre des abus du genre que voici. Tel médaillé engagait ses subordonnés à emprunter de l'argent aux caisses de chefferie pour se trouver à même de payer leur impôt !!! (mars 1943). Ce gentil chef saisit chez son obligé un fusil, dont il se servait pour le plus grand bien de la communauté ; de tel autre il exigeait quelques jours de travail sur ses champs, un peu d'après la saison. Voici un cas.

Mbala, établi à Kikamba sur Lumene, et marié à Nsyama, femme originaire de Kingangula, s'était attiré une affaire, portée devant le tribunal reconnu de Lula Lumene. Ndenga, établi au village voisin de Kimata, l'y avait accusé d'entretenir des rapports adultérins avec sa femme Mafuta. L'inculpé ne chercha pas à voiler son délit, et fut condamné à payer 75 fr. Comme il se déclarait à court d'argent, il emprunta la somme à la caisse de chefferie, mais laissa son fusil, comme sûreté réelle, entre les mains du médaillé-gagiste. Quelques mois après cet emprunt, il vint liquider sa dette en date du 4 avril 1942, et ramena son fusil chez lui.

La chasse ne lui fut pas heureuse, car au premier coup, le fusil se détériora. Il présenta son arme chez le forgeron Mukoko, qui répara l'instrument mais exigea 15 francs pour sa peine. Toujours sans argent liquide, Mbala céda le fusil une seconde fois en sûreté de paiement et rentra bredouille. Ce ne sera qu'au 15 janvier 1943, après due satisfaction, que notre homme put ramener son arme chez lui.

L'initiative de la remise d'un gage peut partir, tant de la personne en droit d'exiger une prestation, que de celle qui a obligation à cette première. Par cette remise spontanée, elle écarte d'elle-même et de sa lignée la prise d'otages, dont nous parlerons ci-dessous. L'engagement d'une sûreté réelle en effet, aux mains de l'aîné de la lignée qui est en droit, délie la lignée, qui remet le gage, des mains du poursuivant, qui, sans cela, exercerait une violence

légale. L'obligation va être éteinte par due satisfaction présentée à et acceptée par celui qui est en droit. En fait en cédant un gage, l'obligé cède son être tout entier aux mains du suzerain du clan adverse, car ce gage est une appartenance, donc un prolongement de la substance même de la lignée.

La livraison du gage à et la saisie du gage par l'aîné de celui qui est fort par son droit, lient l'être, plus que la volonté, de celui qui est soumis au droit d'autrui et le contraint d'exécuter, par une contrainte attachée à cet objet gagé, toute l'étendue de son obligation.

Suivent quelques remarques au sujet de la nature du gage. Le patrimoine clanique comprend des personnes et des biens, le nom de personnes groupe tant ceux qui se trouvent sous le statut de liberté, que ceux dont le statut est celui de liberté diminuée. Les pages qui précèdent nous ont donné des cas, qui montrent que l'aliénation de personnes de clan ne peut nullement passer comme chose inouïe en ces parages. Peuvent dès lors garantir une obligation tout objet, mais surtout toute personne, affectés pour cette occasion à la garantie d'une obligation principale. La jurisprudence Kongo connaissait ces deux formes du gage et les appliquait souvent simultanément.

Du premier cas, nous avons cité plus haut l'exemple de l'arbitre laissant son bâton de justice entre les mains d'un prêteur, comme garanti du paiement d'une dette. On emprunte ou on prête sur gage, comme serait une dame-jeanne **kisaaŋgala**, un fusil **ŋŋkɛlɛ**, une couverture **vuuŋga**, un coutelas **mbɛɛlɛ**.

Les indigènes pratiquent encore de nos jours cette forme de contrat, qui consiste dans la remise d'une possession, d'une chose, par le débiteur. Soit le cas que voici. Dans le courant de 1942 Antoine Pululu Nsangi, établi à Kivunda, et à court d'argent pour payer son impôt, vint emprunter la somme de 50 francs à Pululu Nkoko, établi à Kimwisi. Il obtint la somme, mais fut forcé de se déssaisir de son fusil, qu'il passa à son créancier ; ce geste porte le nom de **siimbisa ŋŋkɛlɛ**. Il resta bien entendu que le gage transmis **nsiimbi** ne passe que dans le domaine utile du créancier, qui est autorisé à s'en servir, quitte à le restituer dans son pristin état, lors de la restitution du gage, après le paiement de la dette garantie par ce gage.

Bien qu'aucune formalité ne soit requise, la remise du gage et son acceptation (comme plus tard sa restitution) ne se fera normalement que devant des témoins, de manière à avertir les tiers, que celui qui est obligé s'est déssaisi. Comme chez nous, un nantissement de ce genre se classe parmi les contrats réels, et ne se forme que par la délivrance de l'objet, aux mains de celui qui est en droit. Dans le cas cité au paragraphe qui précède, l'obligé remet son fusil au gagiste. Rien n'empêche que ce soit le père juridique par exemple, de celui qui est obligé, qui donne un gage pour un des siens.

Le défaut d'exécuter ce à quoi il est obligé, fait que le gagiste peut faire vendre la gageure. Aucun recours de justice n'est prévu, la non-exécution seule, malgré une mise en demeure répétée, fait que le gage lui demeure en paiement. Le droit Kongo ignore la clausule : le gage demeure en paiement jusqu'à due concurrence.

Sans prêter aux natifs des idées nettement formulées, telles que : compensation pour *damnum emergens*, *lucrum cessans* qui justifieraient à leurs yeux ce surplus au profit du créancier, ce qui est plus conscient, c'est la notion de sanction, pour qui ne satisfait pas à ses obligations.

Le gagiste est de plus autorisé à retenir le gage, tant que due satisfaction ne lui a pas été donnée et à s'en servir tant que l'objet reste chez lui, quitte à le conserver en bon père de famille. Dans le cas cité, le gagiste peut se servir du fusil pris en gage, et, s'il abat un gibier, n'est nullement tenu à laisser participer le propriétaire du gage aux chairs de l'animal abattu. On touche du doigt la distinction qui s'impose entre un gibier abattu avec un fusil engagé, et avec un fusil emprunté. Ce dernier appartient à son propriétaire avec les fruits qu'il peut rapporter, quitte à dédommager le tiers, qui s'est servi de l'arme, pour abattre le gibier ; tandis que les fruits du gage passent dans leur entièreté aux mains du gagiste, sans venir en déduction du capital de la créance, et ce malgré le fait que celui qui a offert le gage, garde la propriété de la gageure.

Celui qui a offert le gage ne peut en réclamer la restitution, fut-elle temporaire, qu'après avoir satisfait à ses obligations, *per se* ou *per alium*, dans leur entièreté, pour la sûreté desquelles le gage a été livré. C'est ainsi qu'après le remboursement de ses 50 francs, Pululu Nsangi consentit à se déssaisir du gage. Un détail

linguistique. Le même mot **kuula** traduit aussi bien : racheter un esclave, qu'il rend : obtenir restitution d'un gage, après satisfaction offerte au gagiste. On entendra dans le cas qui nous occupe **kuula ŋŋkɛlɛ** m. à. m. libérer son fusil.

Lorsque le but poursuivi n'est pas tant le paiement d'une dette que l'exécution d'un pari, la remise du gage peut adopter la forme que voici. Les parties en contestation consignent le gage aux mains d'un tiers jusqu'à la fin du litige. Le droit indigène ne voit aucun inconvénient à parier pour des personnes humaines **fiiya muuntu**.

Mais le cas de mise en gage, prend un aspect particulièrement intéressant, chaque fois que le gage constitue une personne humaine. Chaque fois que la remise porte sur une personne, qui appartient à celui qui a offert le gage, ou que la remise a lieu, non par violence (ce qui fera l'objet de l'article suivant), mais par une remise spontanée. Cette gageure prend le nom de **mwɑɑna mfuka**. otage, esclave pour dette.

Distinguons cependant l'otage à remettre aux arbitres, assurant un prêt à court terme, consenti par un membre du collège arbitral, ce qui va mettre le clan mis en tort, en état de satisfaire immédiatement la lignée, que la sentence arbitrale fait sortir vainqueur de la lutte, et cet otage porte le nom de **kiŋka**, distinguons cet otage de celui remis aux mains du gagiste, et ce jusqu'à l'extinction de la dette. Ce dernier otage porte le nom de **mwɑɑna mfuka**. Dans l'un et l'autre cas cependant, le vocable s'applique avec tout autant de droit à une personne, comme à tout objet matériel, remplissant le rôle de gage assurant une dette.

Premier cas : L'otage **kiŋka** est remis aux arbitres.

En guise de titre supplétif, Mayala, de Kimbambu, avait obtenu une poule lors de la cérémonie du dernier paiement de mariage, présidée par Konko établi à Kitwenge. A quelques jours de là, Mayala céda la poule à Henri Lukoki, né vers 1892, établi de nos jours à Kinkenge. Il lui confia la bête et lui recommanda d'en prendre soin. En fait, peu de temps après une fouine s'adjugea cette poule. Henri Lukoki eut le tort de ne point mettre Mayala au courant du sort réservé à cette volaille.

A quelque temps de là Konko vint à mourir. Mayala, mis dans l'obligation de contribuer aux frais de l'enterrement, se souvint de la poule cédée à Lukoki et la lui réclama. Henri avoua le malheur

qui lui était survenu. Mayala insista pour qu'il la lui remplaçât. Refus d'Henri Lukoki. Étant fils adoptif du défunt Konko, les usages voulaient que lui aussi cédât une poule ou un coq. Or en livrer deux...

A ce moment intervint Léon Kigala, de Kitwenge, parent tuteur du défunt, et père puîné d'Henri Lukoki. L'arbitre Mandyangu Kalemba, de Nsundi, força Léon Kigala à remplacer l'unique poule cédée par feu Konko par 100 poules, intérêts que cette unique poule auraient pu produire. Léon Kigala ramassa sans trop de peine les soixante premières poules et coqs et les remit à Mayala. Puis l'arbitre lui proposa de lui emprunter les quarante poules restantes, à condition cependant, que Léon consentit à lui remettre un fusil en guise de **kiŋka**. Le débiteur accepta l'offre, mais avoua n'avoir pas de fusil sous la main. Si l'arbitre pouvait se contenter d'un coutelas pour assurer sa dette, on parviendrait à s'entendre. Sur ce point l'accord se réalisa aisément. L'arbitre avança 40 coqs et poules à Léon Kigala, qui par cet appoint, fut mis en mesure de fournir la prestation, à laquelle la sentence arbitrale l'avait condamné. Il céda donc son coutelas **kitaansi** à l'arbitre en guise de **kiŋka**. Huit jours après satisfaction lui fut d'ailleurs donnée. Léon restitua son emprunt de 40 volailles, y ajouta encore 10 en guise de décharge, et revint en possession de son coutelas.

Deuxième cas : L'otage **mwɑɑna mfuka** est remis au gagiste.

Pour assurer toute obligation un peu importante, le droit indigène suppose la remise en gage d'une personne, dégageant par là même la personne physique qui a obligation à quelqu'un. Il n'entre pas dans l'idée de s'imaginer qu'il y a transmission de propriété sur la personne de l'otage. Mais par la tradition de cette personne, celle qui a obligation est libre d'aller se procurer la preuve instrumentale de la satisfaction, que par la décision arbitrale, la lignée, gagnant le procès, est en droit d'exiger.

La personne mise en gage ne proteste pas, si son aîné dispose d'elle. Nous l'avons fait remarquer, les droits du paternat s'étendent jusqu'à la disposition des personnes de la famille. La mère de la jeune fille ou du jeune garçon pleurera bien, mais finira par se soumettre. N'est-elle pas frappée d'une incapacité juridique? Elle n'est qu'une *alieni iuris*, et ce de façon irrémédiable, état dont elle subit à l'instant même les conséquences douloureuses.

Le gage sera normalement remis en possession du gagiste par un tiers pour la personne qui a obligation à quelqu'un. Dans le grand nombre de cas on livre un enfant de sa sœur, un **mwɑɑna ŋkasi**. Rare est le cas où la personne, qui a obligation, livre son propre enfant en gage, car dans l'organisation à tendance matriarcale des Bakongo, cet enfant n'appartient pas au groupe clanique de son père. Passer outre et le donner quand même, serait s'exposer à de très graves complications avec les aînés du clan maternel, lésés par la disposition, au moins temporaire, de l'enfant. Si ce clan maternel dispose de ressources, il ne manquera pas de satisfaire le gagiste, tout en libérant leur enfant, et en actionnant le père, qui a emprunté sur ce gage, qu'était son enfant. Leur action ne cessera que, lorsque ce père leur aura restitué le total, de ce qu'eux ont été mis dans l'obligation de verser, pour la libération de leur neveu. Ou si les choses n'arrivent pas si loin, le père qui cède son propre enfant en otage, peut s'attendre à ce que les pères juridiques de la mère et de l'enfant viennent lui réclamer un second enfant, pour assurer un emprunt qu'eux-mêmes ont été forcés, assurent-ils, de faire.

La personne cédée en gage peut être un garçon ou une jeune fille. On m'a cité un cas d'une jeune veuve, qui a consenti à être remise comme gage assurant une dette. Aucune coutume ne prévoit que cette personne livrée doive appartenir au statut de liberté diminuée ou par contre doive être de statut libre. Ce pouvait être un ou une esclave, entaché ou non de vices, qu'on se proposait peut-être bien de ne plus jamais réclamer. Mais par contre, on n'acceptait en guise de gage que quelqu'un qui portait le nom d'homme donc pas un enfant en bas âge, donc pas un vieillard.

Parmi les jeunes gens offerts autrefois en gage, on cite encore de nos jours le cas de Nima, du clan de Kitwenge, encore en vie en 1943. Voici les circonstances de sa tradition comme sûreté de dettes. Les gens de Kitwenge et de Kinkenge aimaient à faire épouser les jeunes gens d'un des villages aux jeunes filles de l'autre.

Vers le début de l'occupation européenne en ces parages, Mpemba, jeune fille née à Kitwenge, devint la femme de Ngwai, jeune homme de Kinkenge. Peu de temps après, Pululu, jeune homme de Kitwenge, s'unit en mariage à Kulemba, jeune fille de Kinkenge. Un jour les natifs de Kitwenge, impliqués dans un procès désastreux

pour eux, n'eurent rien de plus pressé, sous prétexte de satisfaire les droits du clan triomphant, que de vendre cette Kulemba. Des natifs de Kimbata Mfinda se portèrent acheteurs. Le procédé parût commode, mais ne plût évidemment pas aux pères de cette jeune fille, établis à Kinkenge. Ceux-ci n'entrevirent d'autre solution que la mise en esclavage de Mpemba, à titre de représailles. Une tête d'esclave pour une tête d'esclave. Ses nouveaux maîtres lui firent avaler un breuvage, dont des décoctions de sachets Nkosi et Nzinga firent partie. Une fois la potion avalée, ces mêmes individus lancèrent l'imprécation qui suit à la tête de leur nouvelle esclave : „Si jamais tu te rends encore chez les tiens à Kitwenge, ce sera ta mort !" La voici devenu esclave, et son fils, Nima, qui naîtra d'elle, partagera son état social.

A quelque temps de là, le clan de Kinkenge mis en tort par une décision arbitrale, fut obligé de constituer titre de reconnaissance d'un droit, titre qui comportait un tarif de 3000 perles. Forcé d'emprunter le montant, Bikembo de Kimbensa se déclara prêt à avancer ces 3000 perles sur gage. On lui céda l'esclave Nima et Kinkenge fut à même de satisfaire à ses obligations. Le jeune Nima grandit au village du gagiste. En 1918 seulement les gens de Kinkenge se souvinrent de l'emprunt, acquittèrent la dette et par ce geste, ramenèrent le jeune homme chez eux. Soit dit en passant la gagiste exigea et obtint exactement le double du montant de son emprunt : 6000 perles et un bouc.

Voici un cas d'une jeune fille cédée en gage. Kutebula et Kapitau Nkoko se considéraient comme aîné et cadet. Kapitau le cadet, prit un jour des libertés avec la femme de son aîné. Celui-ci en fut affecté au point de refuser toute reconnaissance extra-judiciaire de son droit lésé et contrairement à tous les usages, manda des arbitres. On réunit donc une cour de justice. Deux arbitres y siégèrent : Matutu, originaire de Kingumba et Mangwansa de Nsongo Munzemba. Le cadet y fut mis en tort. La cour décida en outre de lui appliquer une sanction tarifiée de 3000 perles. Comme ce cadet, en tant que puîné, ne possédait évidemment rien, il ne lui resta d'autre solution que d'emprunter sur Lugunu, jeune fille de clan, remise entre les mains de son gagiste Ndefi de Ngombe. Cette Lugunu n'est qu'une gamine au moment où son père s'en déssaisit. Son stage au village du gagiste s'y prolongera de longues

années. On l'y conserva **luunda** sans toucher à la jeune fille. Car, expliquent les informateurs, on avait introduit une femme claniquement étrangère chez eux, non en qualité d'épouse, mais en qualité de sûreté de dette **mwɑɑna mfuka.**

Lorsque l'héritier des gens qui avaient emprunté sur gage, se présenta pour obtenir la main levée sur le dépôt entre les mains du gagiste, on lui demanda avant tout de restituer l'emprunt de 3000 perles et trois jarres de vin de palme, dites **malafu ma mfuka** vin de dette. Le gagiste obtint encore, en guise de décharge, neuf jarres dites **malafu ma kukuula**, vin de restitution du gage. Ce ne fut que lorsque Nkunga Kizola eut donné satisfaction intégrale, que la jeune fille rentra à Kinkenge. Elle y rencontra un prétendant dans la personne de Luyeye Masamba et de cette union naquit dans le courant de 1927 un enfant du nom de Thomas Nzongo.

On ne saisit jamais comme gage un gendre qui, par sa sotte façon d'agir, aurait lésé le droit de paternat de sa femme. Les pères de l'épouse se contentent de retenir leur filleule chez eux, jusqu'au moment où titre leur sera remis en reconnaissance de leur bon droit.

Le gagiste auquel on a remis **siimbisa** un gage, accepte l'obligation de veiller sur cette personne en bon père de famille. L'enfant se mettra aisément à pleurer au moment où il se sépare des siens pour suivre ces étrangers chez eux. Mais qui prête attention aux larmes d'un gamin ou d'une gamine? Qui aux lamentations d'une mère que l'on sépare de ses enfants? **Ndɔlɔ mwɑɑna, ku kaanda ku tukwɛɛnda**, allons mon petit, nous nous rendons au village de la parenté clanique !

Tant qu'il reste aux mains du gagiste, celui-ci doit veiller à ce que rien ne lui manque, selon le proverbe : **mwɑɑna mfuka kafwɑɑ kɔ**, l'enfant donné en otage ne peut mourir. Ce qui n'empêche pas que l'objet de la saisie ou la personne remise comme otage puisse passer sous cette qualité entre bien d'autres mains.

Vers le milieu de 1942, Dominique Mbala de Kinkenge remit spontanément une boîte de poudre de chasse à un certain Nima, établi au village même, pour assurer un prêt d'un montant de 15 francs. Quelque temps se passe. Nima pris au dépourvu, fut obligé d'aller emprunter 20 francs à Jean Syela, père de Dominique et lui remit la même boîte de poudre pour garantir les droits du

créditeur. Redevenu en fonds, Dominique vint payer sa gageure, moyennant ristourne de ces 15 francs. Le gagiste et celui qui avait emprunté sur gage s'en vinrent trouver Jean Syela. Nima ajouta un billet de 5 francs à la somme que lui restitue Dominique et le droit de rétention du gage s'évanouit.

Cette transmission du gage à un tiers ne se limite pas à des choses inanimées, comme dans l'exemple cité au paragraphe qui précède. Des personnes également peuvent passer de main en main, otages pour assurer les dettes de différentes personnes. Transmettre des personnes ou des gages inanimés se traduit par **siimbisa nsiimbisa zɔɔlɛ** ou **saambula**. Voici un cas.

Mis en tort par une sentence arbitrale qui lui imposa une sanction tarifiée à 4000 perles, Bulatu établi à Kimbata Mfinda, ne put que constater son manque absolu de moyens d'échange. Il emprunta donc la somme à Mpata, frère de clan, mais appartenant à une autre lignée et qui était un des premiers chefs médaillés de Kimbata Mfinda. Comme cet homme se montra peu enclin à lui avancer le prêt, Bulatu lui présenta comme garantie une parente de clan Nkenge, dont lui Bulatu se considérait comme le père juridique. Le contrat fut conclu et la jeune fille passa au hameau de Mpata son gagiste.

Il se passa bien du temps. Voici Mpata à son tour mis dans l'obligation d'emprunter 4000 perles et les obtint à grand peine de Kikyansa, établi à Kindundu et non sans offrir la jeune fille Nkenge une nouvelle fois comme otage.

Rien n'empêche qu'un même souverain de clan détienne plusieurs otages garantissant des prêts, concédés à différents groupements claniques. Seuls des riches peuvent se permettre ce luxe ! On cite dans ce genre, le nommé Nsonso, qui laissera son nom au village Kinsonso. Cet homme disposait de fonds suffisamment abondants pour être à même d'obliger plusieurs clans à la fois. C'est ce qui lui permit de disposer à la fois du jeune Kisengele, retenu comme otage alors qu'il n'était qu'un enfant et attendra l'année 1930 pour voir se liquider la dette que sa personne assurait. On rencontrait au même village Mwana Mundele Nsyala, assurant un autre prêt contracté par un autre clan chez le même Nsonso. Il faut considérer le fruit du travail de ces otages comme un intérêt **nnluta** de la somme prêtée aux chefs claniques de ces jeunes gens.

En aucun cas les fruits perçus par le gagiste ne venaient en déduction du capital de la créance.

Défense était faite de vendre un otage librement remis : **mwɑɑna mfuka**, **mwɑɑna malafu ma** lɔɔŋgɔ, **ka bantɛkaa kɔ**, la personne remise comme otage pour la sûreté d'une dette a ce point de commun avec l'enfant né d'une personne de statut libre, qu'on ne le vend pas. Excellent principe, mais qui connaissait des exceptions. Il est vrai que les prêts et autres contrats fiduciaires indigènes sont faits à court terme ; il est vrai encore qu'on peut se faire justice à soi-même, n'empêche que le gage **mwɑɑna mfuka** ne se vend pas.

L'otage peut séjourner si longtemps au village de son gagiste que la question de son mariage vienne à se poser. Il faut traiter séparément la question du mariage d'une jeune fille otage, du mariage du jeune homme cédé en vue d'assurer une dette.

(*à suivre*)

LA RÉGION DE LA BLACK-RIVER ET SES PERSPECTIVES D'AVENIR

par le P. Mathieu Renier S. J.
(*Eegenhoven-Louvain*)

Notes géographiques. — Le plateau remarquablement homogène, irrigué par la Black-River et ses affluents, commence à une quarantaine de kilomètres à l'Est de Léopoldville et s'étend entre le Congo au Nord, la rivière Nsele à l'Ouest, le Kwango à l'Est, et, au Sud, la route automobile Kisantu-Ngidinga-Kimvula-Popokabaka.

Il couvre une étendue d'environ 1 million 500 mille hectares, 170 km. Nord-Sud, 90 km. Est-Ouest, plus du tiers de la Belgique. Il monte insensiblement de 600 mètres près du Congo au Nord jusque près de 1.000 mètres au Sud, près de Kimfutingulu.

1. Il est directement accessible par le Congo au Nord : Postes de Kimpoko, Maluku, Black-River ;
2. également au Sud, par la route automobile de Popokabaka.
3. Un embranchement Kisantu-Mpese-Kimbata-Lwidi, permet la montée sur le plateau par Mpese.
4. La route nationale Léopoldville-Nkenge est en construction.

Le bord Ouest du plateau longe la Nsele, et la domine de 350 m.

Aspect général : La nseke mbisi. — Telles que je les ai connues, il y a trente ans (vers 1920), les immensités de ce plateau commençaient à l'Ouest par la *nseke mbisi* des Bakongo, et ce nom, évocateur des grandes chasses, lors des incendies de brousse de la saison sèche, était un mot magique comme le Far-West pour les Américains.

Une expédition à la *nseke mbisi* était l'aventure rêvée par tous, et dont les péripéties — rencontres du buffle, du lion, des antilopes, hospitalité joyeuse chez les tireurs du *malafu* des raphia *mayanda*, contact retrouvé avec les réfractaires à l'impôt et les irréguliers de

tout acabit, contact surtout avec les Bamfunuka mystérieux et les Bayaka dangereux — faisaient longtemps le thème des longues causeries autour du feu.

Pour traverser tout le plateau jusqu'au Kwango, il fallait trois jours de marche, dont au moins une nuit passée à la belle étoile, couché au pied d'un *kigeti*, arbuste rabougri.

Le passage des *ndongo*, forêts marécageuses de la Lwidi, de la Mbombo, de la Lumene, laissait surtout des souvenirs : quelquefois trois quarts d'heure de marche en sautant de souche en souche, sous les immenses feuilles des palmiers nains : *magangu* ou *fungwo* (*Sclerosperma*).

Mais c'est l'immensité des horizons rappelant l'Océan, avec au loin, comme un bateau immobile, un *mabwati*, bois spécial de Berlinia Gilletii, et la grande brise du vent des plateaux, qui tinte aux oreilles, qui vous plonge dans une ambiance exaltante : un sentiment d'euphorie, de liberté, de solitude. On jouit de la vie sur les hauts plateaux. On est en vacances ! Quel charme ! Quel plaisir d'arriver à un petit hameau et de faire connaissance avec ces gens simples, en se reposant de la longue marche !

Évidemment, il faut se garder de détruire inconsidérément cette merveilleuse ambiance. Il faudrait si possible, en faire jouir plus de monde et Noirs et Blancs.

D é p e u p l e m e n t. — Or actuellement la *nseke-mbisi* se dépeuple. La *nseke-mbisi* d'un million d'hectares à la Black-River se prolonge au delà du Kwango, à la Wamba, à la Bakali, à l'Inzia, à la Luye, au Kwenge, à la Lufuku jusqu'au Kwilu. Tout ensemble, c'est un pays de 500.000 habitants, de 4 ou 5 millions d'hectares de régions très analogues, qui se dépeuple (1).

L'homme n'a pas seulement que des jours de vacances. Il faut

(1) Pour l'arrière-pays des plateaux du Kwango, des situations analogues à celle de la *nseke-mbisi* de la Black-River, se retrouvent, en plus grand et en mieux, notamment à la chute de la Luye à Tona (36 m.) pour le Pindi jusque Feshi et à la chute Rutten de la Lufuku (25 m.?) pour la Lufuku et la Bwele jusque Kahemba. Mais la Black-River est la plus accessible, et semble toute indiquée pour commencer l'attaque des plateaux. Cf. E.-L. Adriaens, *L'alimentation des populations du Kwango*, dans Bull. agr. Congo, 1951, nos 2 et 3.

vivre, gagner son pain de chaque jour, et l'homme est un être social. Avec les charmes de la solitude, il veut avoir sa place, dans un peuple, une nation qui monte, qui travaille en commun, et où un membre bien doué peut exalter ses qualités natives. Actuellement le Congo belge devient une grande patrie. Il se civilise ; il évolue, et les pauvres indigènes de la *nseke-mbisi* se sentent abandonnés, tenus à l'écart du mouvement général.

Comme des papillons des bois, attirés le soir, par la lampe brillante du village, les Bayaka, les Basuku, les Bapende, surtout les jeunes gens, le cœur plein de rêves, partent en groupes vers les centres. Hélas, combien s'y brûlent ! Et leur grand pays se vide !

Devant le désastre qui devient un danger général, on a crié : „Le Congo déraille ! (1) Vite, renversons la vapeur !" C'est vite dit. Mais que faire ?

Les ressources naturelles de la nseke-mbisi : le caoutchouc des herbes. — Du temps que je parcourais la région, de 1920 à 1933, les indigènes Bamfunuka-Bayaka de la *nseke-mbisi*, vivaient simplement leur vie primitive, en se nourrissant, au jour le jour, des produits de leurs champs de manioc (souvent bien éloignés en forêt) et de petits lopins d'arachides et de courges en savane. La cueillette de racines, de feuilles, de champignons, des chenilles comestibles des *misese*, et des larves de coléoptères de marais, ajoutait les *makaya*, les condiments variés, selon les saisons.

Parfois, une antilope, plus souvent un *mpuku* quelconque, rat de la brousse, se prenait dans leurs pièges.

Il fallait payer l'impôt, pas bien élevé.

La *nseke-mbisi* était un océan rempli du caoutchouc des herbes *ndundu*. On quittait le hameau en groupes. On allait camper dans des huttes de feuillage improvisées, dans les endroits les plus riches en rhizomes. Chacun déterrait son lourd fagot de racines et on revenait les battre au village.

Le jour du marché fixé par l'État, on recevait son argent. L'impôt était payé. On trouvait le moyen de s'acheter, qui un pagne nécessaire, qui une humble marmite, ou de la poudre et des capsules

(1) J. van Wing, *Le Congo déraille*, Bull. Institut Colonial, 1951, 3.

de chasse. Les tireurs de *malafu* des raphia de la Lwidi, profitaient de ces réunions, pour débiter leurs calebasses de boissons tant appréciées.

Les années de la grande guerre ont vu une reprise, dirigée et intensive, de ces activités de la *nseke-mbisi*, et les beaux tissus et cadeaux qu'on a distribués généreusement aux travailleurs, leur ont amené une période de grande prospérité, d'ailleurs durement gagnée.

La situation actuelle. — La paix, brusquement, a changé la situation. Le commerce s'est désintéressé du caoutchouc des herbes. Ce fut un dur réveil ! Et les gens, habitués désormais à un certain confort, se sont retrouvés malheureux dans leur pauvreté primitive. L'exode vers les villes a été irrésistible. On ne revient pas en arrière quand on a goûté un standard de vie plus élevé.

Il faut lire dans le Bull. agr. du Congo, l'article déjà cité, et tout actuel de E.-L. Adriaens. Les gens essaient d'exploiter quelques plantations de *mpunga* à fibres, dans les rares *bois des rivières*, en les détruisant pour de bon. Des savanes du plateau, ils n'ont rien à retirer.

Ils s'en vont donc. „On trouve maintenant des villages dont les relevés démontrent que les deux tiers des habitants ne sont plus imposables. Dans la vallée de l'Inzia, on nous a signalé un village sans homme adulte." (*Ibidem*).

Il y a pire. Dans le va et vient incessant vers les centres, les jeunes hommes ont toutes occasions de récolter les germes de maladies, jadis inconnues dans ces populations isolées. Elles y font des ravages terribles.

Plus d'enfants. Le médecin relève sept naissances en trois ans, dans un gros village du Kwilu.

Le remède. — Si l'on ne veut pas que le pays devienne un désert, c'est bien clair, il faut se hâter de remplacer le travail du caoutchouc des herbes, qui gardait la population chez elle, par un autre travail plus civilisé, adapté aux hauts plateaux. Un travail plus civilisé, j'insiste sur le mot, avec les machines et les moyens d'Europe que la jeunesse a vus dans les centres.

Le Congo avance, avance très vite vers la civilisation matérielle. On ne mettra pas facilement les jeunes Bayaka au travail de la houe, le travail des femmes, surtout chez eux, dans l'ambiance traditionnelle. La solution du problème n'est pas facile.

Les solutions présentées. — *a*) Les cultures vivrières. Un écrivain colonial — le comte de Briey — qui n'a pas vécu dans l'ambiance de la *nseke-mbisi*, a proposé dernièrement de faire de ces savanes si proches de Léopoldville et des centres presque affamés, un grenier de produits vivriers, cultivés avec nos méthodes européennes.

Hélas, nous sommes dans les sables du Kalahari, d'anciennes dunes de la mer intérieure du Congo, du sable très pauvre : rarement plus de 10 % d'argile et de limon. Ce sont des sols podsolisés analogues à ceux des Landes de Gascogne, des Fagnes de Belgique (1).

Est-ce que les Landes, est-ce que la Campine au milieu de nos pays civilisés, sont devenues des greniers d'abondance? Et sous le soleil du Congo, l'aridité de tels terrains n'est-elle pas plus excessive encore? Aucun agronome n'a fait écho à cette proposition. Mais la culture en marais? Nous avons fait mention des immenses marais de la Lwidi, de la Mbombo, de la Lumene. Toutes ces rivières avant de s'encaisser dans un ravin, ont un parcours de plaine, où elles s'étalent à l'aise. A première vue, il semblerait naturel de drainer ces marais et d'y récupérer de magnifiques terrains de culture.

Allez donc voir ces marais des *ndongo* ! Nous y avons assez pataugé pour les connaître. C'est un sable blanc, d'un blanc éclatant, quand il vient au soleil, du sable lavé, plus pauvre encore que celui de la savane sèche.

Il y a des arbres de la forêt dans ces marais, mais des arbres très spéciaux, notamment des peuplements de ces sclerosperma *magangu* palmiers sessiles, à palmes immenses. Ils vivent surtout de l'eau. Les coins favorables, que les indigènes mettent en culture, ne montrent que des bananiers très pauvres, des courges, un peu de riz. Comme ce n'est pas le riz des marais, il n'est pas très prospère.

Même dans les marais de la Black-River, le choix des cultures est

(1) Voir R. Germain, *Reconnaissance géobotanique dans le Nord du Kwango* (INÉAC). Voir *Notes sur la Géomorphologie du Congo occidental*, par L. Cahen et J. Lepersonne (du Musée de Tervueren).

donc passablement réduit. Les indigènes fuyent ces marais, réservoirs de millions de moustiques, ils établissent leurs hameaux à 1 ou 2 kilomètres de la rivière dans son cours supérieur. Ce n'est qu'en aval, où elle est encaissée qu'ils s'établissent au bord, et alors ils en jouissent pleinement. Malgré les crocodiles, les baignades dans ces eaux, extraordinairement transparentes, sont le sport quotidien des grands comme des petits.

b) L'élevage : Je suppose que l'on admettra assez facilement — une fois soulignée l'impossibilité de grandes cultures vivrières rémunératrices — que l'élevage de grands troupeaux de gros bétail doit aussi être considéré pour longtemps, comme un rêve aventureux sur les plateaux du Kwango. L'élevage réussit-il dans nos Fagnes? Les Landes sont-elles devenues la Pampa de France? Là où les bonnes plantes n'ont pas à manger, le bétail qui mange les plantes prospérera-t-il? Nous estimons qu'on y perdrait tout simplement son argent.

Les indigènes ont quelques poules très maigres, quelques canards de Barbarie, quelques chèvres. Il n'y a même pas de moutons, nulle part de vaches. Tout cela est réservé pour les vallées de terres rouges creusées dans la seconde couche géologique du sol : les grès du Karroo. Mais là nous sommes sortis des plateaux.

Les HCB (Huileries du Congo belge) ont perdu de l'argent, beaucoup d'argent, dans des essais de gros labours pour plantations d'arachides qui étaient à la mode. Les indigènes de Kahemba, proches de la zone d'élevage des *mabete* du Sud, terres du Karroo, nous répétaient à l'envie : „N'essayez pas d'introduire le gros bétail dans les *mikondo*, la meilleure partie du plateau. Vous n'y aurez que des pertes !" Pour eux, l'expérience de leurs vieux n'est pas à recommencer.

c) Les bambous. Les hauts plateaux sont le royaume des graminées, des herbes adaptées comme plantes communautaires ondulant au vent, à peupler ces immensités. En saison sèche, leurs chaumes meurent, et le feu de brousse sévit avec sa sauvage violence. Tout est dénudé et une jeep pourrait courir à l'infini sur le sable noirci. Le vent de midi élève des tourbillons de flammêches d'herbes et de sable ; il n'est pas rare de voir sur l'horizon en même temps une dizaine de *tornados* qui s'élèvent comme des cheminées d'usines.

Mais au retour des pluies, fin septembre, c'est la reprise de la vie. C'est le plus beau temps pour faire une randonnée sur les plateaux. La jeune herbe sort des fines pousses vertes en touffes espacées. Des liliacées à bulbes foisonnent : notamment le tue-bœuf, *Buphane toxicaria*, étale son éventail de belles feuilles en rubans ; le corymbe blanc, puis rose des fleurs a déjà précédé. C'est un exemple : tout ce qu'il y avait de vie sous le sable brûlé, se hâte de s'épanouir.

Qu'est-ce qui va bien dans les savanes des plateaux? — Les herbes à souches vivaces.

Les plantes à bulbes ou à rhizome ligneux, conservant sous la protection de la terre des réserves nutritives lentement amassées, et qui donnent le sursaut à la nouvelle végétation dès la reprise des pluies.

Les arbustes de savanes : les *bigeti* (Hymenocardia), les *mabwati* (Berlinia), les *mikondo* (Berlinia), grâce à leurs racines fort développées, souvent tubérisées, sont évidemment la production la plus parfaite que l'on puisse naturellement attendre de ces terrains.

Ils sont si adaptés à la savane aride, que les feux de brousse eux-mêmes leur sont comme un coup de fouet normal pour une saine végétation... au moins s'ils ne sont pas excessifs. Dès lors, voici que s'entrevoit la solution rationnelle d'une culture économique (spécialisée nécessairement par son adaptation aux sables arides pauvres et à la saison sèche) et qui serait sans concurrence sur les plateaux.

La solution serait de trouver parmi ces arbustes xérophytes, à rhizome-magasin des plateaux, une plante d'intérêt économique au débouché le plus étendu possible... car les plateaux sont très grands et homogènes.

Le *ndundu*, Landolphia Thollonii ou caoutchouc des herbes, a plus ou moins rempli ce rôle jusqu'à la fin de la guerre. Les Américains, à la Black-River même, ont essayé de rationaliser son exploitation (leurs machines pourrisent dans la brousse). Ils avaient parfaitement remarqué son adaptation. Le *ndundu* ne peut pousser que dans le sable aride. Les longs rhizomes, protégés encore contre la sècheresse par le caoutchouc qui les pénètre, sont l'idéal même d'une plante xérophyte. Malheureusement, la récolte de ces rhizomes souterrains, exige une telle main-d'œuvre, qu'elle rend im-

possible radicalement une exploitation économique. Pendant la guerre, l'État a fait tenter toutes sortes d'essais près de la Lutshima, pour augmenter le rendement. Tout fut inutile.

Que lui substituer? Plusieurs essences arborescentes de la savane donnent du tanin dans leur écorce. Le *ndundu* lui-même en possède un bon pourcentage, uni au caoutchouc, mais c'est du tanin rouge de moindre valeur, et d'ailleurs le tanin a un débouché bien restreint, aléatoire ; sa récolte est dispendieuse.

Dès lors nous avons pensé au bambou.

Les Landes, les Campines, les Fagnes ont été mises en valeur en Europe par des plantations de résineux, pins, sapins qui donnent du bois et de la cellulose pour pâte à papier. Voilà un débouché certainement étendu. Le problème de la cellulose pour pâte à papier, rayonne, nylon, plastic est un problème international. Les prix sont bons. Évidemment, il ne peut être question de planter des sapins sous les tropiques. Mais le bambou fournit une cellulose de grande valeur, comparable à celle des résineux. La jeune industrie du papier aux Indes a commencé en 1925 à employer la pâte de bambou, et les chimistes indiens sont de plus en plus persuadés que le bambou va devenir le sapin des tropiques.

En 1945, ils exploitaient 200 mille tonnes de bambou sec. Or le bambou sur les plateaux du Kwango se révèle une plante xérophyte, parfaitement acclimatée dans le pays. Il s'agit de l'espèce *Bambusa* vulgaris, Schrader. C'est une herbe, la reine vraiment de ces herbes qui peuplent les savanes. Il y atteint une dizaine de mètres.

Les indigènes plantent le bambou dans leurs villages, pour en tirer les perches et les bois d'échaffaudage d'usage courant. Ils le propagent aussi souvent pour un but bien indigène : les touffes de bambous des villages sont immédiatement occupées par les tisserins, ces merles jaunes du Congo qui aiment de vivre en colonies. Les indigènes les laissent s'installer. Le gazouillis des oiseaux sert de réveil-matin au village et de radio naturelle pendant la journée. Quand les nichées sont à point, les propriétaires de la touffe prélèvent une part des jeunes pour en faire d'appétissantes brochettes, comme nous mangeons nous autres, les pigeonneaux de nos colombiers.

L'État fait entourer ses villages administratifs des plateaux par une couronne de bambous, qui les protègent contre les tornades.

Le long des routes automobiles, aux endroits exposés, sur les pentes ou aux passages de sables trop mouvants, on plante des bambous.

Il suffit d'un trou en terre et une bouture grossière prend immédiatement racine dans les terres remuées. Le bambou, en gros, va partout, et une fois lancé et son rhizome bien développé, il est vivace comme les arbustes de la savane. Il n'a qu'un danger, c'est d'être trop envahissant.

Nous avons vu des cas (il est vrai, c'était dans le paspalum du plateau de Kisantu !) où une branche jetée dans le gazon, prenait racine à tous ses nœuds et se développait en une touffe superbe. Ailleurs, on cite le fait d'une magnifique allée de bambous, qu'on a plantée en creusant simplement deux sillons, et en y étendant des tiges de bambous entières, les branches à peine raccourcies (Collège Albert Ier de Léopoldville).

L'exploitation continuelle des perches mûres n'arrête en rien la vitalité des touffes. On en signale qui datent des débuts du Congo, depuis plus de cinquante ans.

Les plus beaux spécimens que j'en ai vus, poussaient à Kinzamba, dans la plaine de sable absolument blanc de la Lwidi, un affluent de la Black-River.

D'une analyse faite sur une tige de bambou venant de la région de Feshi, à la mission de Kimbongo au cœur des hauts plateaux, nous remarquons que le bambou ne contient que 1,21 % de matières minérales, dont 0,852 de silice ; chaux 0,186 seulement, fer 0,021, magnesium 0,050, potasse 0,062, phosphore 0,044, azote 0,252.

Il contient 52,84 % de cellulose dont 75,61 % de cellulose α, lignine nette 19,21 et pentosanes 18,67.

Au point de vue de la pâte à papier, c'est en tout semblable à ce que donne l'analyse des bambous indiens. Le pourcentage si peu élevé des matières minérales est l'indice d'une cellulose de qualité. La cellulose α convient pour la rayonne ; les pentosanes pour le nylon.

Mais au point de vue agricole, il faut retenir que 98,79 % de la plante viennent de l'eau et de l'air. La pluviosité moyenne à la Black-River est de 1.600 mètres par an ; une moyenne très bonne. Au reste, nous avons plusieurs fois remarqué que le brouillard matinal en pleine saison sèche était si compact que la terre en était toute humectée. Au mois de juillet, nous avons un jour subi une

pluie diluvienne en revenant de Kimbata-Lwidi. Le bambou a donc toute occasion d'emmagasiner dans ses rhizomes très puissants, l'eau nécessaire à sa végétation.

Faut-il ajouter, qu'une touffe de bambous bien développée fait place nette autour d'elle. Elle tue les herbes plus faibles de la brousse, et les feux saisonniers ne lui causent pas plus d'effets qu'aux arbustes les plus xérophiles de la savane. C'est évidemment un point essentiel à noter.

Du point de vue agricole, la solution de reboiser les plateaux de la Black-River au moyen de plantations de bambous, apparaît donc comme très intéressante, aussi intéressante que la solution ancienne du caoutchouc des herbes.

Le point de vue financier dans l'exploitation du bambou. — Le côté purement commercial nous échappe évidemment. Tout ce que nous pouvons dire c'est que, de l'avis de papetiers avisés, la qualité excellente de la cellulose du bambou, donnant un papier plus compact, plus opaque que la cellulose d'Alfa et même de résineux, lui vaudrait une place à part dans la concurrence des marchés. Il faudrait viser à assurer la qualité excellente du produit, car le handicap du transport assez réduit (400 km.), de Léopoldville à Matadi, grèverait toujours le produit congolais, par rapport aux envois du Canada ou de la Norvège.

Ce qui nous est possible, c'est de faire ressortir la supériorité du travail du bambou, opposé à celui du caoutchouc des herbes.

Le bambou se récolte par perches d'une dizaine de mètres de haut. Il est immédiatement prêt pour le transport à l'usine ; et le tronçonnage des tiges, le broyage, la réduction en pulpe, tout le travail de l'usine est affaire de machinerie.

Les conditions de travail sont donc absolument renversées. Encore faut-il que les conditions de coupe et de transport des tiges de bambous, puissent être mises en parallèle avec les coupes de sapins dans les forêts du Canada. Là-bas, pendant l'hiver, les forestiers abattent les arbres, les amènent à une rivière et l'eau se charge d'amener les troncs jusqu'à l'usine installée sur la rive. La besogne est très rude, mais expéditive.

Réponse : Depuis toujours, on a admis que des plantations de cannes à sucre, et donc de bambous doivent être faites à proximité

des usines, de manière à diminuer autant que possible les frais de transport, ou le long de rivières qui convergent vers l'usine.

Des plantations, proches des usines, sont possibles avec le bambou aussi bien qu'avec la canne à sucre, vu que le bambou repousse indéfiniment de ses rhizomes, au moins si l'on a soin de réserver les jeunes pousses qui doivent nourrir le rhizome. Au contraire, les forêts de sapins exploitées ont tendance à s'écarter toujours des rivières, et pour les arbres éloignés, le transport devient vite très onéreux.

Pour le bambou, il sera toujours le même. Une fois le transport organisé soit par radeaux sur le Black-River, soit par lignes de Decauville au milieu de la savane, l'abattage par une équipe de coupeurs, même isolés l'un de l'autre (car un homme peut transporter seul deux tiges de bambous — 45 kg. — jusqu'aux endroits désignés), se fera presque régulièrement tous les jours. S'il y a des jours de chômage, de pénurie de main-d'œuvre, les bambous attendent simplement. Ce qui permettra d'organiser des coupes saisonnières en saison sèche, ou quand on disposera d'un afflux de main-d'œuvre.

Le noir travaille volontiers par coups de collier, et la coupe des bambous permettra beaucoup plus de jeu que la coupe des régimes de noix de palme par exemple.

Nous sommes persuadés que des villages de travailleurs viendront s'installer spontanément, dans les vallées, à portée des usines, tout comme cela s'est passé près des papeteries des Pyrénées (papiers de cigarettes Lacroix et Job). Notre but est précisément de centrer davantage la population des plateaux.

Pensez au Congo même, à la situation de l'usine à sucre de Moerbeke. Nous prévoyons un Moerbeke du bambou, vers l'embouchure ; *mais le long des six branches de la Black-River, il y a suffisamment de villages indigènes pour qu'on y puisse adapter pour le bambou, les méthodes du paysannat indigène, comme on le fait pour le coton dans les Uelé.*

C o m m e n t p l a n t e r l e b a m b o u ? — Deux remarques préliminaires : 1. Il s'agira de planter à la machine, si l'on veut intéresser rapidement une main-d'œuvre non encore entraînée. Nous croyons qu'on ne démarrerait pas facilement avec un simple

travail à la houe. Jusqu'ici le travail à la houe a été le travail des femmes. Il faut prévoir certaines répugnances psychologiques.

2. Si l'on plante à la machine, éviter les charrues lourdes qui retourneraient le sable stérile du sous-sol ; elles feraient plus de mal que de bien dans ces sables légers, où tout l'humus est constitué par les radicelles des herbes (l'essai des HCB est concluant).

Comment concevoir un travail adéquat? — Nous avons dit que le sol des savanes ne pouvait suffire à produire des récoltes économiquement intéressantes de plantes vivrières. Cela ne signifie pas qu'il ne puisse produire des vivres. Sans doute, les gens des plateaux essaient toujours de trouver dans une forêt, même assez éloignée, le *masôlé* défriché de forêt où le manioc donne 30.000 kg. à l'hectare. Mais faute de forêt, ils sont bien obligés de se contenter de la savane. Ils n'obtiendront que 5.000 kg. à l'hectare. Mais ils auront du manioc, des haricots, des arachides. En cherchant un peu les bonnes places, ils auront des bananes et du maïs.

En temps normal, on ne meurt pas de faim sur les plateaux. A la mission de Kisandji, où j'ai résidé trois ans, j'ai vu les grands champs de manioc en savane arborée de *mikôsu* (Erythrophleum), donner trois récoltes successives sur le même terrain. La deuxième récolte avait été la plus forte.

On n'abattait pas les *mikôsu* (Erytrophleum africanum) arbustes, on n'extirpait pas les herbes.

Après un houage superficiel, on se contentait de recouvrir les billons par deux légers sillons latéraux ; les boutures de manioc étaient couchées, enterrées dans ces billons... et elles poussaient très bien. C'est le poste où l'on avait trouvé la méthode la plus rationnelle de culture des savanes. Les réserves de nourriture y étaient abondantes. Il faudrait s'inspirer de cet exemple.

Il y aurait probablement moyen de commencer la plantation de premières boutures de bambous dans les cultures vivrières, faites à la houe selon ce procédé très rapide par toute la population : hommes et femmes réunis (comme dans les missions). En tout état de cause, ces plantations vivrières sont le travail normal de tout village.

On profiterait des touffes de bambous, existant dans la plupart

des vieux villages, pour prélever des boutures qu'on dissimulerait en lignes distantes de 5 mètres à travers le manioc. Elles pousseraient avec le manioc, et elles auraient déjà pris force, lors de l'enlèvement de la récolte de manioc. Cela permettrait de gagner du temps, et de se constituer, à peu de frais, une pépinière importante pour les nombreuses boutures à venir.

Mais pour donner corps à l'entreprise, le plus tôt possible dès le choix d'un terrain, un tracteur léger tirant un jeu d'extirpateurs bien étudiés, tranchants, capables d'éventrer le sol et de couper les rhizomes et racines d'herbes, devrait devenir la pièce essentielle pour le travail agricole.

C'est cet instrument européen qui ferait la réclame de la société aux yeux des indigènes !

Tout dépend de là pour l'attirance du travail de la *nseke-mbisi*. On rencontrera ainsi en plein, le rêve latent dans le cœur de tous les jeunes : conduire une machine !

Ce système d'extirpateurs, capables de déchirer la savane, préalablement plus ou moins brûlée, travaillerait 1 ou 2 hectares par jour. C'en serait assez pour permettre à une équipe d'une vingtaine d'hommes au début, de suivre la machine en aménageant légèrement le terrain pour une plantation de manioc, de haricots, d'arachides, selon le cas. Ces vivres seraient le début d'une rotation. Tous les 10 mètres, un sillon spécial serait réservé à l'enterrement d'une tige de bambou, aoûtée, portant bien ses bourgeons aux nœuds.

Nous pensons que ce système, éminemment rapide et économique, donnera les meilleurs résultats. Car plus la bouture sera longue, plus elle contiendra de réserve de sève pour résister au dessèchement.

Il est bien entendu que l'expérience pratique pourra suggérer bien d'autres combinaisons variées. Le fait de joindre une culture vivrière à la plantation des bambous s'indique absolument dans les solitudes de la *nseke-mbisi*, où il sera toujours indiqué de faire de l'autarcie tant qu'on pourra. Le Noir ne restera au travail que s'il a bien à manger, et la perspective de planter sa nourriture, l'excitera certainement à mieux soigner ce travail qu'il connaît.

D'ailleurs, le manioc et les soins d'entretien très réduits sur les plateaux, protégeront le bambou encore jeune contre les feux de la saison sèche.

Je ne vois guère d'objections à ce qu'on continue plus tard une culture intercalaire, tant que les racines de bambous n'auront pas envahi tout le terrain. Les soins de culture bonifient le terrain.

Si l'étendue des plantations devient telle que les récoltes de vivres dépassent les besoins des villages, il ne serait pas impossible que la *nseke-mbisi* arrive à entrer en ligne de compte pour la fourniture du marché de Léopoldville. Même pour le bloc voisin de l'usine, ces recettes immédiates seraient les bienvenues, et seraient cette fois-ci économiquement suffisantes comme acompte, s'ajoutant aux recettes à venir du bambou.

La récolte de ces produits vivriers serait l'affaire du personnel féminin qui y est habitué.

Quand les cultures ne seront plus possibles, il n'y aura qu'à laisser pousser les herbes adventices propres au plateau. Le voisinage des touffes de bambous les réduira à une couverture bien clairsemée, que les feuilles du bambou en tombant, complèteront. Inutile de songer sur les plateaux aux légumineuses ordinaires des palmeraies.

L'étendue normale d'une bambouseraie d'exploitation. — Je renvoie pour ce point, à ce que j'écrivais dans un premier article du *Bull. Agric. du Congo*, de septembre 1950. On peut aussi se référer à ce même Bulletin (en juin 1947), sur les peuplements du bambou alpin d'Afrique : Arundinaria alpina.

Mais il faut bien remarquer qu'au Kwango, nous envisageons la culture du Bambusa vulgaris, appartenant à un groupe tout différent de bambous. Le bambou alpin est une espèce traçante qui fructifie au bout d'une quarantaine d'années et se multiplie naturellement par graines. Le Bambusa vulgaris est une espèce cultivée qui se comporte un peu comme le bananier. Ordinairement, il ne donne pas de graines, et au jardin d'essais de Hamma près d'Alger, on peut en voir une allée en parfait état, dont la plantation remonte à 1845. Elle a plus de 100 ans et ne s'en porte pas plus mal.

A la différence du bambou alpin, il porte naturellement à l'aisselle de ses nœuds, une série de bourgeons qui s'accroît chaque année, et porte déjà de petites racines adventices. Une tige de ce bambou est donc comme un rhizome aérien qui se multiplie facilement par boutures de tiges. C'est une plante de lumière. Il faut la cultiver en allées. Le cycle de ses repousses annuelles n'est pas bien connu, bien qu'il soit apparemment plus rapide que pour le bambou alpin.

La place d'une usine. — Admettant une coupe annuelle (en réservant les tiges jeunes) d'une cinquantaine de tonnes de bambou sec à l'hectare, avec 52 % de cellulose, nous estimions qu'une usine pour 100 tonnes/jour, devrait disposer d'une plantation de bambous de 20.000 hectares, soit un bloc de 20 km. sur 10 km.

Nous avions calculé que la position idéale pour une usine-pilote se trouverait dans les environs du village de Kingankati, où une dérivation de la Butibukiene vers la Nsele, permettrait d'aménager une chute d'eau considérable.

On s'est montré sceptique sur les possibilités de réalisation de cette chute, et nous acceptons volontiers l'objection.

Il faudrait étudier les chutes existantes sur la Black-River elle-même.

Il semble plus immédiatement réalisable (comme on l'a fait pour les papeteries des Pyrénées, le long de la rivière Salat), d'aménager un bief d'usine, en profitant d'une de ces chutes naturelles.

Entre Motiene et Dumi, la Black-River dévale de plus de 100 mètres sur une distance d'une quinzaine de kilomètres. Or des deux côtés de ce parcours, mais surtout à l'Ouest, vers Kingankati, la savane s'étend sur une largeur de 40 km. toute plate (il y a là plus de 100.000 hectares). Le transport vers Léopoldville, par le fleuve ou par la route nationale en construction, ne dépasserait pas une soixantaine de kilomètres.

D'autre part, à cet endroit la Black-River est encaissée. L'ennui des moustiques serait peu à craindre.

Les bambous stockés dans la rivière même, pour éviter les attaques du Dinoderus minutus, passeraient sans transition dans la machinerie de l'usine.

Je sais bien qu'en s'établissant à l'entrée de la Black-River, on serait assez éloigné des centres de population des Bayaka du Sud et des Bakongo de la Nsele.

Mais l'attrait de Léopoldville amène suffisamment de monde dans ces parages.

L'usine elle-même ne requiert que peu de travailleurs, 200 environ, même en période de pleine activité.

On y développerait une plantation-type de bambous, sous la

direction immédiate de blancs,... selon les possibilités : 5.000 à 10.000 hectares...

On compterait surtout pour l'avenir sur l'apport des bambousaies de chefferies, théoriquement illimitées, créées en amont, près des villages, sans déraciner la population.

Vu les aléas évidents que présente la mise au travail agricole des émigrés de Léopoldville, dans un essai unique, il serait tout indiqué de créer deux centres subsidiaires de bambousaies en amont de la Black-River, dès les premiers débuts.

Il y a un glissement des Bakongo de Mpese, vers Kimbata-Lwidi, où d'eux-mêmes, ils ont réussi à faire monter une route automobile. Ils ont confiance en leur mbisi !

Dans cette patte d'oie du confluent de la Lwidi, Mbumba et Mbombo, le terrain est meilleur, plus varié et les grands marais de sable blanc se prêteront à la plantation d'espèces de bambou plus fortes, comme le Gigantochloa de Java.

Tout au Sud, dans la chefferie de Kimbuba, aux sources de la Mbombo, les villages sont nombreux et la question des *masôlé* de manioc y a amené en 1932 une petite bagarre. Il serait bien nécessaire de les aider. La chefferie de Kinzieto, à la Lwidi, est dans le même cas.

La route Kisantu-Popokabaka, dont nous avons en ce temps, piqueté le tracé, traverse en plein ces cantons intéressants. La main-d'œuvre est sur place, bien que décimée.

Vraiment les données du problème semblent toutes claires. C'est le temps ou jamais de passer à des réalisations. La première chose à faire est de créer des bambousaies.

Une société, une *Bambouco* quelconque, sur le modèle de la *Cotonco*, le service agricole, même les écoles agricoles des missions, pourraient joindre leurs efforts.

Ce pourrait devenir, adaptée aux conditions du Kwango, l'œuvre des lotissements agricoles de paysans indigènes autour de bambousaies de chefferies.

Commencée à la Black-River, elle s'étendrait au fur et à mesure des initiatives dans les *nseke-mbisi* bien plus importantes et plus peuplées de la Wamba, de l'Inzia, de la Luye, du Kwenge.

OVER DE TONOLOGIE VAN HET KIKONGO

door P. DE WITTE, C. I. C. M.
(*Leopoldstad, Belgisch-Kongo*)

Voorafgaande nota's

1. In dit opstel is er verschillende keren spraak van het grote Kikongo-woordenboek van K. E. Laman ; bedoeld wordt het *Dictionnaire kikongo-français, avec une étude phonétique* etc., in 1936 te Brussel uitgegeven in de reeks verhandelingen van het Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut.

2. Bij de proefpersonen die ondervraagd werden, wordt gewag gemaakt van groepen schoolkinderen en van een onderwijzer. Er moet niet gevreesd worden voor beïnvloeding door de school, omdat in de scholen te Leopoldstad het Kikongo niet gebruikt wordt. We bedienden ons van deze personen om de eenvoudige reden dat zij gemakkelijk bereikbaar waren.

3. Wat de schrijfwijze aangaat, werden geen speciale lettertekens gebruikt, omdat het hier uitsluitend om de tonologie gaat. Het weze terloops gezegd dat alle **e**'s voor **ɛ** staan en alle **o**'s voor **ɔ**. Sommige **v**'s zijn labio-dentaal, terwijl andere bilabiaal zijn. Het zijn deze laatste die in sommige dialecten **ɣ** uitgesproken worden.

4. De Kikongo-woorden die in dit opstel voorkomen, werden voor het gemak van de lezer vertaald, zonder dat daardoor wil beweerd worden dat de vertaling de juiste grondbetekenis van bedoelde woorden weergeeft.

5. De gedachte kan misschien bij sommigen opkomen dat de tonen die in Leopoldstad gebruikt worden, verschilen van deze in het binnenland. Hiertegen kan aangemerkt worden dat de proefpersonen die ondervraagd werden, zoals vele Bakongo intense betrekkingen blijven onderhouden met hun streek, die trouwens niet ver verwijderd is en door het spoor met de hoofdstad verbonden is ; dat andere proefpersonen sinds zeer korte tijd hier toekwamen en dat allen mij verzekerden dat het wel degelijk zó is

dat men in het binnenland uitspreekt ; eindelijk nog, dat taaltonen niet gemakkelijk verloren gaan ; ten bewijze het **Liŋgála** (een lingua franca en op grammaticaal gebied fel gewijzigd) dat zijn tonologie op een paar bijzonderheden na, zeer zuiver heeft bewaard te Leopoldstad.

* * *

Eerst en vooral wil ik er mij over verontschuldigen, dat ik dit zo belangrijk onderwerp zeer schematisch in deze bladzijden behandel. De reden hiervan is dat in een tijdschrift voor al te lange bijdragen moeilijk plaats te vinden is, en anderzijds dat ik sinds te korte tijd het Kikongo ken en gebruik om er een ruime kijk op te hebben, die zou toelaten vele voorbeelden aan te halen en het probleem tot in zijn laatste bijzonderheden te behandelen. Het gaat er hier dus uitsluitend om, enkele bevindingen mee te delen, omdat zij nu reeds volkomen zeker zijn en te belangrijk om niet onmiddellijk bekend gemaakt te worden.

Na gedurende een eerste tienjarig verblijf in Kongo verschillende toontalen bestudeerd te hebben en onder andere een toon-grammatica van het **Kisákátá** opgesteld te hebben, had ik mij voorgenomen, na de verlofmaanden, indien ik met Bakongo in aanraking kwam, de tonologie van hun taal te bestuderen en te trachten het enigma op te lossen van de toon-moeilijkheden in het groot woordenboek van Laman. Het is algemeen bekend dat de taal van de Bakongo (een der grootste, kinderrijkste en levenskrachtigste volksstammen van onze Kolonie) op tonologisch gebied minder goed gekend is dan verschillende talen van kleinere volksstammen, die pas later bestudeerd werden, en dat het woordenboek van Laman geen voldoende oplossing bracht en grotendeels een gesloten boek bleef. Zeer vooraanstaande bantoeïsten hebben dit laatste letterlijk verklaard.

Te Leopoldstad kwam ik sinds zes maanden in aanraking met vertegenwoordigers van verschillende grote Kikongo-dialecten. Onmiddellijk na mijn aankomst liet ik mij een aantal woorden en zinnen voorzeggen en begeleiden met het tokkelinstrument (**likembe, esanjo**) door enkele proefpersonen, en ook door verschillende groepen kinderen van een zelfde streek, die dan woorden en

teksten samen luidop lazen. Dit alles werd geregistreerd en de band werd naar het Kongo-Museum te Tervuren gestuurd, met alle nuttige uitleg. Daar is hij beschikbaar voor degenen die hem wensen af te horen en te bestuderen, zodat ik hier de bijzonderheden kan overslaan. Ik meen dat die band zo klaar is en de woorden en zinnetjes derwijze gekozen werden, dat alle twijfel nopens de gevolgtrekkingen, die zich na het beluisteren ervan opdringen, uitgesloten is.

Nadien heb ik de taal voort gebruikt en beluisterd en nog andere proefpersonen ondervraagd; vooral een onderwijzer, André Nyemba, een Monthandu uit het Kisantu-gebied, was een zeer geschikt proefpersoon; het woordenboek van Laman, de inleiding vooral, werd punt voor punt gecontroleerd.

Zo kunnen de volgende bevindingen medegedeeld worden :

I. De tonen veranderen veel. Dit staat ook duidelijk bij Laman aangegeven, maar de kwestie is nu : wààr, en in welke mate?

II. Er moeten drie verschillende tonologieën onderscheiden worden :

Ten eerste, bij een afzonderlijk woord, dat opgegeven wordt zonder de melodie speciaal te onderstrepen en zonder aan te geven dat de zin daarmee ten einde is, als antwoord op de vraag „Hoe noemt men dit of dat?" of „Hoe wordt dit uitgesproken?" op voorwaarde dat de proefpersoon dan de indruk heeft dat er meer op de klanken gelet wordt dan op de tonen.

Ten tweede, bij een afzonderlijk woord, met de nadruk op de melodie, als antwoord op de vraag „Hoe wordt dit g e z o n g e n? Zeg dat nu eens en houd daarbij langer aan, maak de toonafstand groter, duidelijker, bedien u daarbij van het tokkelinstrument." Dan krijgt men als antwoord een melodie van een zeer kort zinnetje, dat uit één enkel woord bestaat. Die woordmelodieën zijn a l t ij d de volgende :

hoge toon voor een éénlettergrepig woord, bv. **bá** *palmboom*;

hoog-laag, voor een tweelettergrepig woord, bv. **díbà** *palmboom*, hier met het voorvoegsel gebruikt;

laag-hoog-laag, voor drielettergrepige woorden, bv. **kìmfúmù** *gezag*.

Klanknabootsingen en uitroepen worden hier natuurlijk uitgesloten.

Daar hier volkomen afgezien wordt van de betekenis van het woord en uitsluitend naar verhouding van de lengte van het woord geïntoneerd wordt, dringt de conclusie zich op, dat het uitsluitend een kwestie van welluidendheid is, dus intonatie, en dat van eigenlijke semantische woordtoon geen spraak is. (In de inleiding van Laman staat er niets over deze regel). Uitvoerige reeks voorbeelden hiervan op de band en begeleidende uitleg.

Ten derde, bij woorden in hun natuurlijk verband, in de vlotte taal, d.i. met andere woorden in zinsneden verbonden. Hierbij zijn ook te rekenen langere woorden die meer dan drie lettergrepen tellen, zoals bijv. **kulumuna** *neerhalen.*
De regel kan hier niet zo kort geformuleerd worden als voor de afzonderlijke woorden. Het gaat om symmetrie : in het tweede deel van de zin tracht men zoveel mogelijk één of twee hoge tonen (zelden drie) tussen een gelijk aantal lage tonen vóór en na, te brengen, bijv. **kizoléle ko,** *ik wil niet.*

Het eerste deel echter van de zin heeft dikwijls als het ware eerst een paar korte golven, waar de voorgaande regel toegepast wordt, bijv. **múnu kwámu...,** *ik voor mij...* ; **bántu bónso,** *alle mensen...*

Zo kan als type van een volzin gegeven worden : **múnu kwámu, kizoléle ko,** *ik voor mij, verlang dat niet.* De eerste regel wordt dus vóór de komma toegepast, de symmetrieregel erna.

Kizólélé ko is ook symmetrisch, maar wordt minder gebruikt ; drie hoge tonen achter elkaar schijnt te veel.

Hieruit valt op te maken dat die regel niet zo vast en stijf is, zodat er maar één goede intonatie zou bestaan voor hetzelfde zinnetje.

Andere typische voorbeelden zijn : **bantu bámbote,** *goede mensen* ; **ka mbóté ko,** *dat is niet goed,* tegenover **mbóte,** *goeie dag.*

Mboté (met stijgende woordmelodie) komt ook voor ; dit wordt hierna besproken.

Schrijft men aldus een reeks korte zinnetjes, met de toonnotaties, onder elkaar, dan laat de symmetrieregel geen twijfel meer over, en dringt zich de gevolgtrekking weer op : dit is intonatie en niets anders. De betekenis van het woord speelt geen rol, ook niet de grammaticale of syntactische functie van het woord ; het gaat er alleen om wàt in het Kikongo als welluidend aangezien wordt voor gezegden van zulke lengte.

Laman bespreekt dit punt in paragraaf 34, op blz. XVIII van zijn inleiding : „En édudiant les tons musicaux, il s'agit de prendre garde à l'existence du ton de la phrase. Ce ton se modifie selon le contenu de la phrase aussi bien que suivant les différentes classes tonales. Nous avons déjà dit qu'on peut mettre en relief certains mots dans la phrase en leur donnant des tons plus élevés ou plus bas, une modulation plus riche. Ces groupes tonals émotionnels sont pourtant influencés et modifiés par les groupes tonals voisins — de même que le ton d'une syllabe influe sur l'autre. Les tons de la phrase s'égalisent donc passablement (spatiëring van mij), excepté à la fin, où, en montant très haut ou en descendant très bas, ils arrivent au point culminant, qui indique par conséquent l'effet voulu... L'étude de ces exemples nous montre : 1° Qu'un groupe tonal se distingue aisément des autres ; 2° Que, dans les mots accentués, les intervalles sont plus grands ; 3° Que les tons de la phrase ont une influence nivelante sur les groupes tonals pour rendre d'autant plus grand, à la fin, l'effet tonal." Volgt een voorbeeld in muzikale transcriptie.

Als we het vage van „s'égalisent passablement" verduidelijken door de symmetrieregel, dan wordt die formulering m. i. voor iedereen bruikbaar. Overigens mogen we ons ook niet blind staren op buitengewone intonaties : het stijgen naar het einde toe betekent verontwaardiging, of ten minste een vrij sterke bevestiging, terwijl een felle daling de ondervragende intonatie weergeeft. De aangegeven symmetrieregel geldt echter ook voor de gewone intonatie, en de voorbeelden van voorgaande bladzijde, zoals al de andere voorbeelden en teksten op de band trouwens, werden in die normale intonatie voorgezegd.

Er blijft nog te onderzoeken waaraan de toonnotaties in Lamans woordenboek beantwoorden, en aan te geven met welke tonologie een woord opgegeven wordt in het eerste geval, nl. als een woord afzonderlijk opgegeven wordt, maar zonder dat de melodie speciaal onderstreept wordt, of zonder te veronderstellen dat de zin met dat éne woord ten einde is. De gewone proefpersoon is door zo'n vraag nogal in het nauw gebracht en geeft eerst de indruk zo maar iets te zeggen op goed valle het uit ; vraagt men hetzelfde later opnieuw, dan geeft hij een andere melodie. De reden daarvan

is dat de vraag te algemeen is, dat de proefpersoon een genuanceerd antwoord moet geven, nl. in dit geval is het zó, in dat andere anders, en dat zoiets zelden van een proefpersoon mag verwacht worden.

Nemen we bijv. het woord **mbula** *regen*, bij Laman aangegeven als **mbúla,** met dalende woordmelodie. Dit is juist, wanneer het hele gezegde niets anders bevat, als antwoord bijv. op de vraag „Wat hoor ik daar?" „De regen, het is de regen : **mbúla**". Maar het is ook zo voor alle andere woorden van dezelfde lengte ! Als uitroep, of in gramschap uitgesproken, wordt het **mbúlá,** Dit geval is wel betrekkelijk zeldzaam, maar zeer dikwijls wordt alles laag, **mbùlà,** waar de symmetrieregel toegepast wordt.

Het gebeurt ook vaak dat men de stijgende melodie gebruikt : **mbulá**, namelijk in volgende gevallen :

in de welwillende of vriendelijke intonatie, zoals een vrouw bijv. tot een kind spreekt, eindigt men dikwijls met een sierlijke stijging op de laatste lettergreep ;

in de afwachtende of onvolledigheids-intonatie wordt ook de laatste lettergreep verhoogd en daarbij enigszins verlengd, om aan te geven dat men nog niet gedaan heeft, dat er niet mag onderbroken worden, maar dat een kleine pauze gemaakt wordt als om na te denken of te doen raden wat er zal volgen ;

eindelijk nog in het eerste lid van een volzin, als het zo past in het geheel.

Dit laatste wordt duidelijk door het volgende voorbeeld : **nkaaká wísidi,** *grootvader is gekomen* (van **nkáaka**) ; **Nzambí usála bíma byakúlu,** *God maakte alle dingen* (van **Nzāmbi**). Vooral in het tweede geval ziet men duidelijk dat, moest de hoge toon op de eerste lettergreep van **Nzambi** komen, men dan vóór de hoge toon in **usála** twee lage zou hebben, en maar één erna, ofwel vier, met weglating van de hoge toon op **bíma** ; asymmetrie bijgevolg. Ander voorbeeld : **nzolele bwíngi mbuta,** *ik bemin zeer mijn grote broer* (van **mbúta**).

Zoals het daar staat, is het de gewone intonatie. Hetzelfde met liefde gezegd, of alleen maar met nadruk, zal eindigen met : **mbutá.** Ook nog als de zin niet ten einde is, maar na **mbutá** een korte rust komt, waarna men vervolgt met bijv. : **mu dyámbu...** *omdat*, enz.

Hieruit kan men opmaken dat de proefpersoon onmogelijk kan antwoorden op de vraag : „Hoe wordt dit woord uitgesproken?"

De verstandigsten antwoorden met voorbeelden te geven van zinnetjes waarin bedoeld woord voorkomt. Het is dus in dit verband dat men ook **mboté** (met hoge eindtoon) kan hebben.

Hierdoor wordt het ook duidelijk waarom een groep lezers aarzelt bij het luidop lezen van een totaal onbekende, nieuwe tekst ; de intonatie is moeilijk en onvast. Pas bij de vierde of vijfde lezing ontstaat er als het ware een zwijgende overeenkomst om allen op dezelfde manier te intoneren ; daarvóór was er echter verschil : bij sommigen steeg de toon soms, waar hij bij de anderen laag bleef.

Waaraan beantwoorden dan de accenten die in het woordenboek van Laman genoteerd werden? Eenvoudig en uitsluitend aan krachtaccenten, dynamische accenten.

De grote belangstelling voor muzikale tonen die tegenwoordig in de bantoeïstiek heerst, mag niet uit het oog doen verliezen dat er nog andere differentiatie-accenten bestaan, namelijk het dynamisch accent en het quantitatief-accent (duur).

Eerst het dynamisch accent. In het woordenboek van Laman worden de woorden met vijf verschillende tekens genoteerd, telkens op de eerste stamklinker.

De asper ' betekent dat die stam een dalende woordmelodie heeft ; de lenis ` duidt op een stijgende melodie. Het streepje boven bedoelde klinker - duidt op een zelfde hoogte voor alle lettergrepen, alles betrekkelijk hoog, of alles betrekkelijk laag (buiten de hoge en lage toon onderscheidt Laman immers nog een „haut-moyen" en een „bas-moyen", wat vertaald kan worden door middelhoge en middellage toon, of betrekkelijk hoog en betrekkelijk laag). Eindelijk zijn er nog woorden die een dubbele asper kregen '', wat dan een bijzonder hoge of scherpe hoge toon betekent, die zeer constant zou zijn, en niet onderhevig aan wijzigingen volgens de emotie of de plaats in de volzin. Het voorbeeld met **Nzãmbi** doet die bewering te niet. Waarschijnlijk hebben de proefpersonen op die toon gedrukt om etymologische redenen, omdat hij vooral van pas komt bij naamwoorden met dalende melodie, waar zij afgeleid worden van werkwoorden met een stijgende melodie, dus met verandering van toon die opvalt.

Die methode van notering komt van niemand minder dan Meinhof en Westermann, en is zeer goed bedacht voor de materialen zoals ze hun door Laman werden voorgelegd. Het lijdt echter

geen twijfel dat er te veel is opgegaan in bijzonderheden, die geen essentiële functie hebben. De drie hoogste tonen moeten in een gesystematiseerd schema tot één toon herleid worden, de laagste twee tot een andere ; men behoudt dus twee tonemen, zou ik zeggen, moest het echt om tonen gaan. Daar het echter om niets anders gaat dan om een zwaar, sterk dynamisch accent enerzijds, en een licht, zwak dynamisch accent anderzijds, stel ik het woord „dyneem" voor.

De woorden met een asper of dubbele asper genoteerd, hebben een sterke klemtoon op de lettergreep die genoteerd is, en die sterke klemtoon wordt constant behouden, ook als er bij wijziging van de intonatie een lage muzikale toon op komt.

De woorden met een lenis genoteerd integendeel, hebben op die lettergreep maar een lichte klemtoon, die nooit sterk wordt, ook niet als de intonatie daar een hoge muzikale toon brengt.

Vooral bij de woorden met het dwarse streepje moet onderzocht worden of de „haut-moyen" bedoeld werd, dan wel de „bas-moyen". In het eerste geval gaat het om de sterke, in het tweede om de zwakke klemtoon.

Een andere manier van differentiatie is de verdubbeling van de duur van een lettergreep. Dit noteert Laman terecht door het dubbel schrijven van de klinker, bijv. **bíika** *laten*. Hierin is er veel verschil volgens de dialecten. Soms, maar niet altijd, geeft Laman de twee uitspraken aan. Komt nu, zoals in **bíika**, een sterke klemtoon samen te vallen met een duuraccent op dezelfde lettergreep, dan zal er daar minder gemakkelijk een lage toon op komen, al is dit niet uitgesloten ; op het einde van een zinsdeel, om aan te duiden dat hetgeen men wil zeggen niet ten einde is, zal men „**biika**" geen hoge eindtoon en lage begintoon geven, maar in het begin van de zin mag men wel zeggen : **biiká ka mbóté ko,** *het is niet goed op te geven*, alhoewel **bíika ka mbóté ko** ook gezegd wordt.

Deze verdubbeling van duur, met semantische differentiatiewaarde, mag niet verward worden met de verlengingen, hoe opvallend ook, die alleen om redenen van welluidendheid plaats hebben, en waar Laman, zeer terrecht, de klinker niet dubbel schrijft. Vóór een nasale samenstelling (nasaal met medeklinker, zoals **nt**, **mp**, enz.), wordt de klinker a l t ij d zeer lang. Omdat het altijd zo is, wordt de notatie overbodig. Eveneens na de semivokaal

w, al is de verlenging daar minder groot. Voor dit laatste schrijft Laman op blz. XI, paragraaf 7 : ... dès qu'une semi-voyelle précède...", en geeft ook een voorbeeld met **y** : **byēkā**. Het moet opgevat worden als alleen voor **w** geldend, en wordt trouwens tegengesproken door het feit dat hij in zijn tabellen, blz. XXV, een vorm **yakaba** onderscheidt van een andere : **yaakaba**. Dit zou niet kunnen, moest **y** vóór een klinker altijd een verlenging determineren.

Toen ik die tabellen van werkwoordvormen vergeleek met hetgeen mijn proefpersonen mij hierover verklaarden, was ik niet verwonderd op veel punten verschil te vinden ; het is een bekend feit dat het vooral in de werkwoordvormen is dat de dialecten van eenzelfde bantoetaal fel verschillen. Wat ik wel zeer opmerkelijk vond, is dat mij volledig dezelfde tonologie aangewezen werd voor de vormen van een werkwoord dat bij Laman een dalende woordmelodie heeft, als voor een werkwoord dat bij hem met stijgende woordmelodie genoteerd wordt ; terwijl in zijn tabellen bijna alle vormen verschillend intoneren naarmate de noemvorm de stijgende of de dalende melodie heeft. Nemen we bijv. **kàba** *geven, delen*), en **báka** *winnen, hebben*.

praesens :	**ikába**	**ibáka**	(sommigen, niet allen,
doelvorm :	**yakabá**	**yabaká**	verlengen **ya-** tot **yaa-**.)
imperf. :	**yakába**	**yabáka**	
conjunct. :	**ikabá**	**ibaká**	
noemvorm :	**kába**	**báka**	
imper. :	**kabá**	**baká**,	(ook **biiká**, van **bíika**)
sterk imp. :	**kábá**	**báká**.	

De hier geschreven accenten staan voor hoge tonen èn klemtoon. Het enige verschil tussen de twee vormen is dat in de tweede reeks een krachtiger klemtoon op de lettergreep komt die de hoge toon heeft, en dat de hele melodie iets verhoogd wordt. Voor het praesens van **kaba** kan men graphisch voorstellen ˙˙, en voor dat van **baka** ˙·· .

In een volzin komen de intonatieregels weer in werking en krijgt men voor het praesens bijv. gemakkelijk : ··. Maar de klemtoon blijft alleen op de plaats die in bovenstaand paradigma een accent kreeg. De meervoudsvorm van het imperativum met **-eno** suffix kende mijn proefpersoon enkel uit naburige dialecten.

Vergelijk bijv. nog het imperfectum 1. pers. enkelv. **yaka|la**, en

de doelvorm **yakala|** of **yaakala|** (van **kala** *wezen*), met **ya|kala** *man*. Anderen zeggen **ba|kala** voor *man*, wat dan te vergelijken is met de 3. pers. meerv. : **baka|la** en **baakala|**.

Hieruit volgt dat men op Lamans regel (dat de klemtoon altijd op de eerste stamlettergreep valt) uitzondering moet maken voor de werkwoordvormen, alsook voor sommige langere woorden, als **kulumuna** *neerhalen*. Hier valt de klemtoon niet op **ku-**, noch op **ku-** èn **-mu-**, maar op **-lu-**, de tweede lettergreep. Wat de melodie aangaat, wordt buiten **kulúmúna**, ook veel **kulumuná** aangegeven, waar het woord alléén gevraagd wordt, omdat vier opeenvolgende lage tonen zelden in de intonatie van een volzin voorkomen. Op die manier geeft men dus aan hoe de intonatie waarschijnlijk, maar absoluut niet zeker, in de volzin zal klinken.

Nog een paar opmerkingen :

1. Een prefix dat gevolgd is door een nasale samenstelling, zoals bijv. **ki-** in **kimfumu** *gezag*, heeft veel kans in de volzin een hoge toon te krijgen. Een hoge eindtoon op de laatste lettergreep is dan minder waarschijnlijk, alhoewel niet uitgesloten (zie de opgegeven intonatieregels, bijv. **bantu bámbote**, *goede mensen*.

2. Afgeleide werkwoorden, zoals bijv. **manísa** en **su|kísa**, krijgen, ook als ze afzonderlijk opgegeven worden, de hoge toon op de middelste lettergreep, zoals de regel aangeeft voor drielettergrepige woorden. Maar de klemtoon blijft op de eerste lettergreep zwak in het eerste woord, en sterk in het tweede, waar ik het genoteerd heb. Die causatieven zijn afgeleid van **màna** en **súka**, zoals Laman noteert. Beide hebben ongeveer dezelfde betekenis : *beëindigen*, van *eindigen*.

3. Om samen te vatten hebben alle woorden dus de klemtoon op de eerste lettergreep, voor vierlettergrepigen op de tweede, en op werkwoordvormen volgens de vorm die gebruikt wordt. Bij het ene woord is die klemtoon zwak, bij het andere sterk, en blijft zo in alle posities die het woord kan aannemen. Dit is volledig onafhankelijk van de intonatie, waarvoor de regels opgegeven werden op blz. 347. Het verwarren van toon en klemtoon enerzijds, en van de intonatie van een afzonderlijk woord, van een korter of langer gezegde, en van de emotionele intonaties tegenover de normale anderzijds bracht de onverstaanbaarheid en onbruikbaarheid mede van de tot nog toe bestaande studies.

Een hoge muzikale toon en een sterke klemtoon hebben in onderhavige taal altijd een kleine verlenging voor gevolg ; voeg daarbij dat in het Kikongo alle lettergrepen iets langer aangehouden worden dan bijv. in het **Lonkundó** ; zo geeft het Kikongo in het begin fel de indruk van slepend en eentonig te zijn.

4. In dit beperkte bestek wil ik niet ingaan op minder essentiële bijzonderheden, zoals de z. g. glijdende tonen op nasalen en dergelijke. Ik hou me echter steeds ter beschikking van hen die per brief daar meer zouden willen over vernemen. Vooral houd ik mij ter beschikking van degenen die meer materiaal zouden verlangen op geregistreerde band. Laat ik echter opmerken dat de enkele band (er bestaan ook dubbellange banden), voor de lengte overeenkomt met drie phonoplaten van 25 cm. doormeter, en dat de band die ik naar het Museum van Tervuren stuurde, buiten een eerste deel Kikongo-teksten, ook een **Lontómbá**-tekst bevat, omdat die taal betrekkelijk grote toonafstanden kent, een **Kisákátá**-tekst uit mijn grammatica, als bewijs voor de juistheid mijner notering, en teksten en woordenreeksen in het **Kibóma** en **Kiteké**, twee talen waarvan ik in de begeleidende uitleg een korte grammaticale en tonologische schets opstelde.

Gezien het enigszins onverwachte van deze bevindingen, voeg ik hier graag enkele corroborerende argumenten ab extra bij :

a. Het feit dat één notatie bij Laman volstaat om de tonen aan te geven van het hele woord, zodat het blijkt dat er binnen het woord fel door de tonen op elkander zou ingewerkt geweest zijn, maakt het zeer aanneembaar dat ook de woorden onderling in de zin ingewerkt hebben. Laman zelf spreekt ten andere van „passablement égalisés". Deze bevindingen sluiten niet uit dat het tegenwoordige Kikongo zich zou ontwikkeld hebben uit een echte toontaal ; noch dat sommige dialecten nog echte grammaticale en semantische tonen zouden hebben. In mijn onderzoek heb ik alleen de dialecten van Belgisch-Kongo betrokken en het Kiyombe uitgesloten, terwijl Laman, naar zijn kaart geoordeeld, vooral op dialecten schijnt te steunen van Frans-Aequatoriaal-Afrika, en meest in Kingoyi, ten Noorden van ons Luozi, moet aangetekend hebben.

b. De Kikongo-kenners waren tot nu toe op tonologisch gebied

niet veel vooruitgeholpen door het groot woordenboek. Het bleef grotendeels een gesloten boek in dat opzicht.

c. Medebroeders aan wie ik mijn bevindingen meedeelde voor tegencontrôle, gingen met de hier gemaakte gevolgtrekkingen volkomen accoord.

d. De band die in Tervuren berust, laat geen twijfel over.

e. Dr Meeussen heeft tijdens zijn studiereis, die in Augustus eindigde, enkele proefpersonen in Leopoldstad ondervraagd, en aanstonds verklaard dat dit Kikongo waarschijnlijk geen toontaal is. Dit werd me medegedeeld door een medebroeder, die bij zijn onderzoek aanwezig was.

Leopoldstad, 2 September 1951.

Résumé

L'auteur a enregistré sur bandes des textes kikongo, fournis par la jeunesse estudiantine et un instituteur du centre extra-coutumier de Léopoldville. L'enregistrement se trouve à ce moment à Tervuren (Musée du Congo belge) à la disposition des linguistes, avec tous les renseignements désirables au sujet des informateurs. Se basant sur ces données et sur les recherches, qui ont suivi, l'auteur formule les règles de tonologie que voici : 1° les monosyllabes, cités seuls, ont toujours le ton haut ; 2° les mots bissyllabiques, cités seuls, ont toujours la mélodie : haut-bas ; 3° les vocables à trois syllabes se présentent au point de vue tonologique : bas-haut-bas. S'il se rencontre un vocable à deux syllabes répondant aux tons : bas-haut, c'est que l'interlocuteur y suggère p. ex. une attente ; on n'a pas achevé de parler.

Les mots de plus de trois syllabes exigent de la symétrie : un ton haut précédé et suivi de deux tons bas ; deux tons hauts précédés et suivis d'un ton bas ; etc.

Cette règle tonologique qui vaut uniquement pour les mots, l'auteur la retrouve dans le second membre des phrases de peu d'étendue ; le premier membre, qui se composera de deux à trois mots, suivra souvent la règle énoncée pour les mots monosyllabiques et bissyllabiques, et se terminera, plus souvent que le second membre, par un ton haut signifiant l'attente, l'inachèvement.

Supposons que la phrase entière soit clôturée par un ton haut, l'auteur y voit un indice d'amabilité, d'aménité du langage. Ce ton haut poussé à l'extrême, marque aisément l'indignation. L'interrogation par contre postule un ton final très bas.

Le préfixe suivi d'une nasale + consonne (comme *nt*, *mp*, etc.), admet souvent un ton haut ; dans ce cas la dernière syllabe de ce mot aura moins souvent un ton haut.

De ce qui précède il ressort nettement qu'un même mot peut admettre les tons les plus divers, selon la place que le vocable occupe dans l'ensemble de la phrase. Les tons du kikongo de l'Est ne sont nullement des tons à valeur sémantique, grammaticale ou syntactique ; ils constituent l'intonation sans plus.

Les accents des vocables dans le *Dictionnaire kikongo-français* de Laman doivent être considérés, pour les dialectes de l'Est, comme des accents toniques qui se maintiennent, sans égards aux intonations que peut recevoir le mot en question. L'accent aigu et le double accent de Laman dénotent un accent tonique fort, l'accent grave un accent tonique faible. Pour les mots ayant un trait horizontal (sur la première syllabe du radical), indiquant, selon Laman, que la mélodie ne monte ni ne baisse, sans indiquer si elle se maintient à un ton relativement élevé ou relativement bas, tout le travail de les départager en mots ayant un accent tonique fort et mots ayant un accent tonique faible, reste à faire.

Un autre moyen de différencier des mots qui se ressemblent, est l'accent de quantité (durée) ; cet accent est indiqué dans le *Dictionnaire* par la notation double de la voyelle en question. Mais il y a de grandes variations de dialecte à dialecte, qui ne sont pas toutes indiquées dans le *Dictionnaire*. C'est surtout dans les formes verbales que les divergences dialectales se sont sentir ; dès lors il est nullement étonnant qu'entre les formes verbales, citées dans l'article et celles du *Dictionnaire*, la marge est considérable quant aux tons musicaux et accents toniques.

Il n'existe pas deux ou trois types de tonologies différentes, selon que le verbe se groupe (d'après Laman) dans une catégorie à mélodie montante, descendante ou horizontale. Il n'existe pour tous ces mots dans le kikongo de l'Est qu'une seule mélodie fondamentale, mais les uns ont un accent tonique plus marqué que les autres, et les tons (bien que suivant la même courbe) relativement plus haut.

VIERDE LINGOMBE-VERTELSEL

door H. VAN THIEL, *Mill Hill*

Lingbɛngbɔ

1 Bókíná busá Bosô Tító bäboléá libolea.

2 Lingbɛngbɔ ä'yóóká libolea gala, asô äsɛlíngóá, asô ko äkɛɛ́.

3 Bosô Tító bákámoɛ́né, bäsô bämosɛkɛ́ gwaa, bäsô ko bäbalá'bô :

4 „Bopélé wɛ óyáné, ódïtí á libolea lí'sú,
5 libolea lítingí na wɛ, té lí Bosô Mbulú?"
6 Bókíná busá Bosô Mbulú bäboléá libolea.
7 Lingbɛngbɔ ä'yóóká libolea gala, asô äselíngóá, asô ko äkɛɛ́.

8 Bosô Mbulú bákámoɛ́né, bäsô bämosɛkɛ́ gwaa, bäsô ko bäbalá'bô :
9 „Bopélé wɛ óyáné, ódïtí á libolea lí'sú,
10 libolea lítingí na wɛ, té lí Bosô Tító?"
11 'Iboa, lingbɛngbɔ asô ayáná.
12 Asô ko aléjɛ́ tá molémá'bô :
13 „Mbí pɛ́ mohómbo, pɛ́ túa,
14 mbí pɛ́ esáa, pɛ́ mokómbó,
15 mbí pɛ́ dŏpo, pɛ́ lisangí,
16 mbí pɛ́ kíndo, pɛ́ bwĕla,
17 mbí pɛ́ túngu, pɛ́ kolé,
18 mbí té mbulú, té tító,
19 mbí nádalé na bulú,
20 íbó ko na mŏi".

KONGOLESE WOORDKUNST

De Vleermuis

1 Op zekere dag kwamen de (viervoetige) Dieren bijeen voor een vergadering.
2 Toen de vleermuis van deze vergadering vernam, maakte zij zich gereed en ging.
3 Toen de Dieren haar zagen, lachten zij haar uit, en ze zeiden aldus :
4 „Je moet weggaan, je hoort niet bij onze groep,
5 is de groep waar jij bij hoort niet die van de Vogels?"
6 Op zekere dag kwamen de Vogels bijeen voor een vergadering.
7 Toen de vleermuis van deze vergadering vernam, maakte zij zich gereed en ging.
8 Toen de Vogels haar zagen, lachten zij haar uit, en ze zeiden aldus :
9 „Je moet weggaan, je hoort niet bij onze groep,
10 is de groep waar jij bij hoort niet die van de Dieren?"
11 Toen ging de vleermuis naar huis.
12 En ze overdacht aldus in haar hart :
13 Ik heb geen snavel, geen veren,
14 ik heb noch de staart van een vogel noch die van een dier,
15 ik heb geen nest, geen leger,
16 ik maak geen geluid (bij het gaan), ik heb geen familie,
17 geen stam- geen naamgenoot (1),
18 ik ben geen vogel en ook geen dier,
19 laat ik daarom 's nachts uitgaan
20 en zij overdag.

(1) „kolé" is Lomongo. Hoogst waarschijnlijk werd dit woord afgeleid van „lokolé" (tamtam). Twee personen die dezelfde lokolé-naam hebben, worden elkaars „kolé" genoemd.

BINGANA BI BAYAKA
BAYAKA-SPREUKEN (II)

door P. Verwilghen, S. J.
(*Ngowa-Popokabaka*, Kwango)

Sociale verhoudingen (1)

85. **Umɔna, udya ; ka' Mbu'mba khi kani'mba nzala?** *Met gretige ogen sla je mijn maaltijd ga, (weet toch, dat ook) Mbumba (vóór jou) zich met hongerige maag ter ruste moest begeven.* — Ik mag er je dus niet laten aan deelachtig worden, zonder die eerste te kwetsen.

86. **Ndɔ'ndɔ, ndɔ'ndɔ a'ku ; ndɔ'ndɔ khwɛ'nɔ ma ukubwɑ'la.** *Eigen part hou je flink vast, wat kom je dan nog andermans portie wegkapen?* — Je denkt er niet aan met anderen te delen wat de jacht aan buit voor je zelf opleverde. Waarom dan aanspraken laten gelden op wat anderen te beurt viel?

87. **Itsidikiti u nnsi'ŋga, ba khwɑ ndɔ'ndɔ.** *Het itsidikiti-vogeltje (Spermospiza guttata) is op een slingerplant gezeten, (zo spreken zij) die hun portie bij de hand voelen.* — Wil je mee aanzitten met hem die over een maniokbrood beschikt, zorg er dan voor dat de toespijs (het vogeltje) niet ontbreekt, en delen zal hij. Zitten er soms geen vogeltjes genoeg op de klimplanten?

88. **ŋŋkɔ'su mu ma'mba, ba khwɑ tsa'ŋgala.** *Aan torren ontbreekt het helemaal niet in de beekjes, zo je maar een fuik bij de hand hebt.* — Je mocht je ten minste de moeite getroosten een handsvol watertorren boven te halen, vóór je aan ons maal mocht mee aanzitten. Met een formule van dit slag wordt de man onthaald op wie de verdenking rust, van andermans gastvrijheid misbruik te maken.

89. **ŋŋkasa ya'ya kala'mba kɔ, yɔka nntɔ'mbɔ a'ku.** *Zo dikwijls als de vrouw van je broer met het bereiden van de maaltijd niet eens een aanvang maakt, rooster dan zelf een maniokwortel in hete as.* — Steek zelf de handen uit de mouw.

(1) Zie *Kongo Overzee* XVI (1950), 128-138.

90. **Ibɔ'ndɔ'ŋgu ubayimini itini ki nyɔ'ka, umɔna kabu ; nda sala.** *Nu werd je wrevelig omdat Ibondongu heeft geweigerd jullie met een portie slangenvlees te bedélen, schoon jij er hem hadt om gevraagd ; (laat dit nu geen tweede maal gebeuren) en gun je geen rust voor je zelf een slang hebt doodgeslagen.* — Sla zelf de hand aan het werk.

91. **Sala, sala kyɛ, isa'ŋgala ma'ku.** *Doe gauw (wat ik je gevraagd had) dan zal ook ik mij er voor wachten mijn hand niet eens om te draaien voor wat jij vroegt.* — Ik geef, opdat gij geeft.

92. **Ku uka'ŋgala, umɔna' kɔ ma'mbu ; ikwɛ' mwɛ'nɛ ma ya'ya.** *Bij vreemden rondzwerven werkt het vertrouwd geraken niet in de hand met de leemten, die zich in eigen dorp vertonen : de kleine kanten slechts van je oudere komen je daar ter ore.* — Wie thuis blijft weet uit zekere bron wat er zich daar zo al voordoet.

93. **Kya'ku ye kya'ku, ma'mba manwu'ni mbwɑ.** (*Gun je geen rust vóór je je eigen zaken hebt geordend, doe lijk*) *een dorstige hond, die naar water neigt, zonder zich met wie ook in te laten.* — Een afwachtende houding aannemen haalt niets uit ; laad eigen werk op eigen schouders.

94. **Wu u'na ye mbwɑ a'ndi, kaka'ŋgama' kɔ ku ŋgɔ.** *Wie een hond bij zich houdt, zal door de luipaard niet worden gevat (het roofdier sleurt immers de hond mee en laat de mens met rust).* — Wie zijn kind naast zich weet, zal er steun bij vinden telkens zich een hachelijke toestand voordoet.

95. **Yu ukutika masasi, kumwɑ'ŋgi kɔ.** *Geen moeite komt je te veel voor nu het over het ophopen der maïskolven gaat (Zea mays), schoon je zelf geen hand hebt uitgestoken om ook maar één korrel er van te zaaien.* — Met lege handen was je blijven zitten, en nu kom je schaamteloos gebruik maken van wat arbeid voor anderen heeft voortgebracht.

96. **Za'ndu dibɛ'sɛ, khwɑ kya'ndi katɔnɑ.** *Nu het marktplein van bezoekers overloopt, lette ieder op zijn zaak.* — Wel de meest geschikte tijd zo 'n markt om betaling van schuld te eisen ; de schuldeiser treft er de schuldenaar aan die ruim van ruilmiddelen voorzien is.

97. **Ya'ya ubuta, sa'ŋga ye wɑ'ku.** *Laat het kind van je oudere samen opgroeien met het jouwe.* — Mocht een ongesteldheid iemand

beletten het werk te verrichten dat van hem werd gevraagd, dan neme een andere spontaan de plaats in door de zieke opengelaten.

98. **La'mbula kɔ'kɔ ; ŋkɔ udya kyɛ khwɛ'nɔ.** *Aarzel niet je hand bij het uitdelen uit te strekken, zó en niet anders krijg je een deel uit andermans voorraad.* — Ik geef, opdat gij geeft.

99. **ɣɔ ikuyɛka, vila uvila.** *Zo ik je een aandeel bezorg, blijf jij toch niet om de bewezen dienst dankbaar.* — Geneigdheid tot wederdienst komt al te zelden voor.

100. **Phɛka, mɛnɛ ikuyɛka ; biyika bisɔ'bana'ŋga.** *Doe jij mij dit voorwerp geworden, zo help ik je aan dit andere : hierin bestaat immers het uitwisselen van wat men behoeft.* — Ik geef, opdat gij geeft.

101. **Umɔna khɛni, nda sala.** *Spijt maakt zich van je meester over het welzijn dat het mijne is, wel sla zelf de hand aan het werk.* — Ook jij zal dan andermans naijver kunnen gaande maken.

102. **ŋgɔ'ndi fu'nda, ka nntɛtɛ kɔ.** *Een bete maniokbrood zoek je hier, geen volle korf.* — Met die woorden wordt gulzigheid terecht gewezen. Ook al had ik hier een volle korf brood, toch...

103. **Ludyɛ', luza'ya ba khwɛ'nɔ.** *Als vóór jou de eetwaar maar voor het grijpen ligt, wees dan je naastbestaande indachtig.* — Eens grijpt ook jij dankbaar naar een uitnodiging.

104. **Itsutsi ki mbuta utadila.** *Over de schouder van wie je meerdere is, voelt ieder wel eens lust te kijken.* — Ouderen worden hun plicht bewust, eens dat hun de gretige blikken van anderen opvielen.

105. **Khwɑ kya'ndi, mbuta ; khɔlɔmɔna mbɔ'mbɔ nlɛ'kɛ.** *Wie zich in het bezit van iets mag verheugen, kan het zich makkelijk maken ; wie zich echter tot louter toezien moet beperken, krijgt vaak een moeilijke brok te slikken.* — De bezitter is in de gunstigste omstandigheden.

106. **Khwɑ, nzi : „Kaphɛka, mɛnɛ imyɛka".** *„Wie mij een ding overmaakt, dien laat ook ik iets geworden"*, aldus spreekt hij die bezit. — Gelijk met gelijk vergelden.

107. **Khwɛ'nɔ kaɣhyɔ'ka, mɛnɛ mpɛ iŋgyɔ'ka.** *Tracht een nabestaande mij te misleiden, dan tracht ik hem op mijn beurt te ver-*

schalken. — Komt een onzer met een spreuk voor de dag, dan bedotten wij ons zelf met woorden.

108. **Yɛkala kwɑ'mɑ nzi'ŋga zɔ'wɑ.** *Al te lang getuigde mijn doen en laten van bespottelijk onverstand.* — Niet langer zal je mij zand in de ogen strooien.

109. **Luku lu khwɑ mbɔ'ndi ; makaka mbɛdi vudi ŋguba a'ndi kaba kyɛ khaka.** *Wie toespijs rijk is, geraakt licht aan maniokbrood ; zo zal ook met het inzamelen van dakgras geen last hebben, hij die de anderen zijn aardnoten met volle grepen uitdeelt.* — De ene dienst lokt de andere uit.

110. **Mɛnɛ yɛ'nɔ, yikala kiɣisi kɔ.** *Slap hang ik als een vrouwenborst, en heb niets van een hard been.* — Onbeholpen lijk ik ben, voel ik mij voorlopig niet bij machte je te woord te staan, wacht maar...

111. **Ilumbu khadi mba'mba kɔ ; imɛ'nɛ bu ɲutsɛyila.** *Eens breekt een dag aan dat ik niet langer als een broze mbamba-wis (Eremospatha Haullevilleana) voorkom, en dan zal het met spotten dra uitzijn.* — Eens zet ik het je betaald, wat mij voor het ogenblik onmogelijk is.

112. **Bɛ'tɔ ba kalawɔ'ŋga, madya kiyuɣɛ'ni kɔ, phasi iyusɔ'ŋga mmwɛ'lɔ nzɔ.** *Net als hagedissen zijn wij ; ik ben in de onmogelijkheid je een maal aan te bieden, kom dan toch tot aan de ingang van mijn woon (dan merk je zelf wel, hoe arm het er binnen uitziet).* — Mij op mijn woord geloven, dat komt je niet denkbaar voor, wel, kom dan en zie.

113. **Utya tswɑ'su kɔ, mabɔsu-bɔsu kudya'ti kɔ.** *Wie zijn aanwezigheid door gekraak niet wil verraden, trede niet op droge bladeren.* — Ben je er op uit je dagen in vrede door te brengen, vermijd dan alle contact met rustverstoorders.

114. **Khɛ'ŋgi nnsuluta udya'ŋga, Khɛ'ŋgi nntala kadya' kɔ.** *Khengi die voor geen arbeid terugdeinst, kent ook geen voedselschaarste ; Khengi echter, die het al gadeslaat en meent dat hiermee alles gezegd is, lijdt nog eens gebrek.* — Werken vult de beurs.

115. **Dya ye lu'nda, nzala lumvutu.** *Je moet voedsel kunnen gebruiken en toch ook een deel er van ter zijde leggen ; morgen keert immers de honger weer.* — Wat men aan zaad spaart, verliest men bij de oogst.

116. **Mbwɑ wɛna ma'lu ma ya, kalanda nzila zɔ'lɛ kɔ.** *Al telt een hond vier poten, toch is het hem onmogelijk meer dan één voetpad tezelfdertijd in te slaan.* — Vraag mij het onmogelijke niet.

117. **Kuna tukwɛ'nda, mɛ'nɔ ŋgya.** *Waarheen wij ook gaan of ons keren, opengespalkte kaken wachten op ons, de tanden dreigend naar ons toegekeerd.* — Moeilijkheden doen zich overal voor.

118. **Ndi'ŋga i mbɔtɛ itu'kisa ŋgu'mbi mu khutu.** *Wie een ngumbi-patrijs (Francolinus squamatus) waarderend toespreekt, haalt hem nog uit zijn zak te voorschijn.* — Om vliegen te vangen heeft men meer aan een druppel honig dan aan een vat azijn.

119. **Ndya mba'mbi, azi yɑ ba'la.** *Slok op, grijp vast, (net als voor een hond) op het pad.* — Wie om zijn onverzadigbare drang naar vlees slecht aangetekend staat, die wordt het maar, als aan een hond, toegeworpen ter aarde en langs het pad.

120. **Tsɪ'mbwɑ mbi ifi'ka tsi'mbwɑ bukhɛti.** *Lang reeds had het verouderde ding uitgedaan, maar nu het werd stuk geslagen, kwam een nieuwbakken zijn plaats innemen.* — Vernieuwen eist steeds nieuwerwets gedoe.

121. **Kudya ye tha'thu, kutɔ'ŋgama ye mwɑ'na ŋgwɑ a'ku.** *Vreemden laat jij je maal delen, (vergeet niet) dat je kracht moet steunen op je moeders kind.* — Stonden de niet te onderschatten diensten, die je maagschap paraat is je te bewijzen, je scherper voor de geest, dan viel het je denkelijk niet zo zwaar, over die alledaagse onbenulligheden heen te stappen.

122. **Kikwi'sa kɛ'ŋgi tsa, tsɛki iɣya mba'u.** *De tsa-antiloop (Sylvicapia grimmia elegantula) kan wel (in haar drang naar voedsel) deze plaats aandoen, (wat zij er zoekt, zal zij er toch niet vinden, daar) de wijde broes in vlammen is opgegaan.* — De gelegenheid werd je gegeven, je hebt ze verkeken, nu is het te laat.

123. **Bɑ malafu batɔ'nda yɔ ; batɔ'nda dyɔ kɔ ndɛlumuka.** *Om zijn wijn wordt de oliepalm wel gewaardeerd, maar zijn stam komt geenszins in aanmerking omdat hij tevens de mogelijkheid insluit neer te storten.* — Wie de vis wil, moet ook de graat aanvaarden. Geen voordeel zonder nadeel.

124. **Mmsɛ'ŋgɔ mbwɑ, imununu di buŋga'ŋga.** *Hoornen van een*

hond eisen (vooraleer kan worden overgegaan tot het inwijden van een nieuweling tot fetisjpriester), staat wel gelijk met hem die dienst te weigeren. — Vraag het onmogelijke niet.

125. **Matɛlama, madya ; mazakala, mani'mba nzala.** *Van honger vergaat nimmer hij die bedrijvig rondloopt, maar wie het opstaan te veel is, die legt zich wel eens zonder avondmaal te ruste.* — Niets zonder moeite.

126. **Isa'kila mata'mba ba khwɑ mɛ'nɔ.** *Voor hen die door tandpijn worden gekweld, ga ik matamba-gewas snijden.* — Ben ik in verlegenheid, dan zullen anderen mij ook helpen.

127. **Wɑ ka'ŋgala, wɑ dya ka'su.** *Wie een reis onderneemt, knauwe een colavrucht.* — Hun iets wat wrange nasmaak bestrijdt best de opkomende dorst bij het stappen.

128. **Bidya nzɛ'nza, mu tsabi.** *Achter slot en grendel ligt weggeborgen, wat de gast moet aangeboden worden. (Klacht van een voorbijtrekkend vreemdeling die mistevreden is over wat hem wordt aangeboden).* — Gasten moet men gul onthalen.

129. **A' mba'ŋgu, dhabula mu bwa'tu ; ŋge' yɛ'nɛ, mba'ŋgu, yɑ tsi ulabukila ɛ?** *Zeg, veerman, laat me in je prauw oversteken, of denk je, veerman, dat jij zelf te voet door de stroom zal waden?* — Anderen volgaarne laten delen van dat waar je toch niet aan uitkan.

130. **Bɛ'tɔ ba ŋgɔma, nntwɑ ku'mbila tsɛ'tsɛ'lɛ.** *Beklagenswaardige trommels zijn wij, met spijkers wordt ons hoofd rondom gepijnigd. (Het gaat om de houten pinnen, die het vel gespannen houden).* — Mooi voorkomen eist offers.

131. **Ubaki, yɛka ŋŋkɔ'ŋgɔ ; ŋŋkɔ'ŋgɔ kabaki ki kɛ'ki kɔ.** *Was het je gegeven iets te vangen, laat er dan een jager van delen, want keert die van de jacht naar huis terug, dan stelt hij zich met geen nietig wild te vreden.* — Je hebt alle voordeel bij invloedrijken aan te sluiten ; een dienst hun bewezen, wordt honderdvoudig vergolden.

132. **Ki usya, ki ubɔ̃' ; ki udi'ŋga, di'su utɔbuka.** *Wat je zelf presteert, dat heb je bij de hand ; waar je blijft op aandringen, dat kost je nog wel eens een oog.* — Sla zelf de hand aan het werk.

133. **Kimɔna kwu'ŋgi, kisamuna mbidi.** *Wie veel meemaakt, spreekt allicht zijn mond voorbij.* — Dit wordt een moeial aangewreven.

134. **Kubabula kwɑ tɔmina khaka.** *Gebraden aan de spit, smaakt de miereneter khaka heerlijk fijn.* — Ook jij komt wel eens aan de beurt.

135. **Khalu ma'sa kiti'na ku kithɛku kɔ.** *Komt het op waterputten aan, dan weigert de waterkruik geen dienst.* — Eens zet ik u alles wel betaald, schoon ik voor het ogenblik machteloos tegen uw optreden sta.

136. **Wɑ mɔna ŋŋkɔ'ŋgɔ, kadya ki khatu kɔ.** *Wie een jager op zijn weg aantrof, eet zijn maniokbrood, die dag althans niet, zonder een brokje toespijs.* — Bescheiden uitnodiging tot een jager gericht.

137. **Isa'ŋgi kikadi buna, kini'mbi mbisi kya'ma kɔ ɛ?** *In een bebost plekje midden in de savanne, zou daar groot wild wel een slaapgelegenheid willen zoeken?* — Verwacht van een kleine snaak niet dat hij zou instaan voor een werk, dat krachten van volwassenen vergt.

138. **ɛ' bɛ'tɔ ba mbwɑ khulu, kukula phasi.** *Och, oude honden dat we zijn, waarheen we ons ook keren, weggejaagd worden is ons deel.* — Een oude sukkelaar wordt het al te makkelijk duidelijk gemaakt, dat zijn aanwezigheid een nutteloze last uitmaakt.

139. **Banwɑ'na kɔ, lɛ'lɔ ibanwɑ'nisa.** *Nog nooit zijn zij overhoop geraakt, vandaag nog krijg ik ze wel in oneenigheid.* — Gericht tot hem, die door zijn gladde tong misverstand en scheuring teweegbrengt, waar tot nog toe de beste verstandhouding heerste.

140. **Iya tabula mba'u, zi ŋŋkaka zigya mba'u kuna tsɛki.** *Ik zet het hoge gras in lichtelaaie, zo komt (het klein vee van) mijn tegenstrever in de vlammen om.* — Uitbarstingen van drift stellen hun slachtoffer in staat ook het ergste aan te durven.

141. **Kyu'la kuɣɛma ku kwu'ŋgi, banyimina ŋŋkila.** *De kikker had er al te veel spoed bij gezet, hierdoor kwam het dat hem een staart werd geweigerd.* — Wie al te ras is, breekt zijn nek.

142. **Lufwɑ lu kwu'ŋgi zɛ'nu.** *De dood treft u allen, de een niet meer dan de andere.* — Voor een gemeenschappelijk werk kan je op mij rekenen, maar ik weiger beslist het nodige te doen, zo ik er alleen voor sta.

143. **Mbɛ'ndi udya kɔ, mu kula mba'u, khi kikutwɛ'lɛ?** *Mijn bosrat*

wou je dus niet binnenspelen, (zeg je), alleen wou je ze maar wat braden ; maar wat dreef je dan hier naar toe? — Wordt gezegd wanneer een verdacht persoon op een plaats ronddoolt waar de verzoeking hem licht kan verleiden.

144. **Mbuta uluta nnlɛlɛ, nnluti kɔ masɛˈŋgi.** *Een flink man kleedt zijn kind niet noodzakelijk met het beste stuk stof, maar ziet hij het ronddolen in lompen gehuld, dan moet hij wel ingrijpen.* — Ouders moeten er iets voor over hebben om hun kinderen fatsoenlijk te kleden.

145. **Tulaˈmbula maˈlu ku mbaˈu, mbuta sa kadisɔˈŋga.** *Strekken wij onze benen naar de haard uit, dan wordt het van zelf duidelijk, wie van ons de oudste is.* — Een hongerige maag naast een warm vuurtje, schijnt onvergelijkelijk beter tegen het knagen bestand, dan wie zich die warmte niet kon getroosten.

146. **ɣɑ sina nnsɔkɔ, bikutu tsaˈmbwɑˈdya ; ɣɔ mu kati ki nnsɔkɔ?** *Aan de ingang van het paadje mocht ik reeds zeven ratjes vangen, welke heerlijke vangst wacht mij dan niet, eens ik halfweegs zijn zal?*

147. **Mbuta muˈthu, nlɛˈkɛ ; nlɛˈkɛ, muˈthuˈmbuta.** *Ouderen zijn gehouden aan jongeren te gehoorzamen en de knapen behoren volwassenen bevelen te geven.* — Wordt weerspannige kinderen door ouders naar het hoofd gegooid.

148. **Wɛˈnɛni ye mvula kɔ, tuˈmfi tukɛyila.** *Trek door de regenvlaag niet, honger zal je knakken.* — Wie aan koude onderhevig is, zal heel wat minder het knagen van de honger weerstand bieden.

149. **Kadi ye diˈnu, dya ŋŋkanya.** *Draag voor je tanden zorg, eet palmpitten.* — Hou toezicht over je gezondheid, en aan voedsel ontbreekt het je niet.

150. **Niˈmba mu maˈmba, kyɔˈsi kidya muˈthu kɔ.** *Slaap gerust langs het water, nooit heeft de koude iemand opgegeten.* — Span je maar in, nooit heeft het aanwenden van alle krachten iemand enig letsel bijgebracht.

151. **Udya khaˈŋga kɔ, uyuˈla : masɔkɔlɔ mafwiˈdi khaˈŋga?** *Nooit at hij kwartels hij die de vraag stelt of deze vogel wel in een strik de dood heeft gevonden?* — Wie naar de herkomst vraagt van wat hem als geschenk wordt aangeboden, werpt een blaam op de gever, en sluit daardoor de toegang tot verder inschikkelijk optreden af.

152. **Ukɔ'di mvula, sa'ŋga lupu'ŋga ye ma'lu.** *Wil je de regenvlaag bezweren, zwier dan fluks met de lupunga-nkisi.* (*Immers, eens dat de regen begint te vallen, wordt alle toverij zonder nut*). — Pak het werk tijdig aan.

153. **Kyu'ma ki nzɔ ŋgani kini'mbisa ba'thu tsatu.** *Andermans goed stilt de honger der overigen niet.* — Maak op bloed- of aanverwanten geen staat ; sla zelf de hand aan het werk.

154. **Khwɑ mbisi a'ndi, ndɛ : „Nntɔ'mbɔ idi'la ɣɔ." ŋge', ndɛ : „Twɑ'la, tudi'la luku".** *Wie vlees in zijn bezit heeft, stelt voor : Ik zou mij wel een maniokbrood willen aanschaffen. Gij, (die wel maniokbrood, maar geen tikje vlees rijk zijt) breng het vlees, en wij eten samen ons maniokbrood.* — Na zelf te hebben gedaan wat gedaan kon worden, iemand bij zijn werk hulp verlenen.

SIXTH MABALE STORY

by J. Tanghe

The story of the hyppopotamus and the hen is the first of a new Mabale series. Indeed, a set of Mabale stories were formerly published by us in the *Bulletin of the School of Oriental Studies* (Vol. V, part 2 and 3, and Vol. VI, part 3) with a few notes on grammar.

Maba'le is a dialectical form of Ngala, which belongs to the Middle Congo Group of Languages (v. C.-M. Doke, *Bantu*, p. 29).

The reader will observe that no tones have been indicated. This is due to the fact that the texts were recorded at a time when the study of tonetics was still in its infancy.

ŋgubu na nso'

The hippopotamus and the hen

nso' yo tɪ : „nakɛi moluka o bɔlɔmbɔ." akɛi
The hen she so : „I go (on) a journey to Bolombo." She went
nekaa'sa mɔsɔlɔ mwandɪ ; ati'i, ako'mi,
to fetch money her ; she went down the river, she arrived,
akambidʒa o mboka ; bamofuti nyɔŋgɔ. akwei mɔsɔlɔ
she landed at the village ; they paid her the debt. she took money
munamɛi, aɔmbi na ba'tu na badʒa ; bakwedʒi o
that, she bought and men and women ; they embarked into
bwatu bɛ:.
the canoe many.

bana'ni, bayei o mboka. badʒwa'ni na
They went up-stream, they came to the village. They met (with)
ŋgubu o ndʒila. ŋgubu atuni nso',
the hippopotamus along the road. The hippopotamus asked the hen

Kongo-Overzee XVII, 4-5 — 24

yo tɪ : „ba'tu baye baikɪ, baikɪ, obaɔmbi na ndɪ?"
he so : „people these many many, you bought them with what?"

nso' aambi yo tɪ : „nauŋgidʒa ekolo yaŋga." ŋgubu
The hen answered she so : „I sold foot mine. The hippopotamus

yo tɪ : „sɔ'lɔ !" mpɪ nso' aambi tɪ : „sɔ'lɔ !" keka, ŋga'
he so : „Truly !". And the hen answered so : „Indeed !" Look, I

naikadʒi na ekolo bobɛlɛ yawi." ndʒokandɪ a'bombaka ekolo
leave with foot only one." But she had hidden a foot

o nsa dʒifafu dʒandɪ. nso' aleki, ayei o mboka.
under wing her. The hen passed along, she arrived at the village.

yo, ŋgubu akɔdʒi tɪ na nso' : „baɔndɪ ! yaŋga ekolo
He, the hippopotamus said so to the hen : „Friends ! my foot

enɛnɛ enɛnɛ, nde'kwei mɔsɔlɔ na nsɔ'mɔ ; ŋga' ndenauŋgidʒa
big big, it will take money with fear ; I will sell

ekolo yanga." akwei bwatu na ekunda, abeki ba'tu bansɔ,
foot mine." He took a canoe and a crew, he summoned people all,

ati'i o mboka enamɛi bɔlɔmbɔ. abeki ba'tu bandɪ :
he went down to village that Bolombo. He called out people his :

„ba'na, bo:yaka na mbɛli, bo:ntena ŋga ekolo." baŋgo
„Children, do come with a knife, cut off me me a foot." They

bate'ni bite'ni bite'ni, bako'mi o bɔlɔmbɔ. batuni ba'tu
they cut pieces pieces. They arrived at Bolombo. They asked the people

ba mboka baŋgo tɪ : „bokouŋgia ba'tu we?, biu tobaɔmba."
of the village they so : „Do you sell men not?, we we buy."

baambi tɪ : „bo'yaka na biwɔ'ku, mbia tonauŋgia."
They answered so : „Come along with money, thereupon we will sell."

butu bokomi o lofakatoi ; ekolo yatenaka baŋgo
The sun had arrived at the temple ; the foot which had cut off they

ŋgubu eyei bolɔdʒi. akimedʒi yo tɪ : „ŋ, ŋ, ŋ, mama
he hippopotamus got painful. He sighed he so : „ng ng ng, mother

waŋga, nawei, nawei ; boŋkelaka mweya." mbia yo tɪ : „ba'tu,
mine, I die, I die ; do make for me fire." Then he so : „People,

ba'bayeiki na ŋga, todʒoŋga o mboka." bakwedʒi,
that have come with me, let us return into the village." They embarked,

bana'ni. ŋgubu aindi nso', yo tɪ :
they went up-stream. The hippopotamus insulted the hen, he so :

„nso' akɔdʒiki tɪ : „ŋga' naikaɔmba ba'tu na ekolo", ndʒokaɛ
„The hen said so : „I will buy people with foot", but
akɔdʒi ŋka'ko, nso' awa !" mbia akɔdʒi na monso'lɪ, yo
she told lies, the hen perish !" Thereupon he said to the civet, he
tɪ : „owɛ'nɛ yɛ nso', omoŋkaŋgaka." monso'lɪ akɛi,
so : „should you see you the hen, catch her for me." The civet went on,
aikaɛnɛ nso', amobeŋgi na mbaŋgu, kili, kili, kili, kili,
and saw the hen, she pursued her with haste.
nso' akuki o mboka ya ba'tu. monso'lɪ aikadʒi o
The hen fled into the village of the people. The civet stayed in
dʒamba. butu boindi ; monso'lɪ akaŋgi nso' na dʒombɪ.
the forest. The sun darkened ; the civet caught the hen in the obscurity.
mwanyaŋgo mwa nso' aledʒi yo tɪ : „nso' akɛi boombɔ e !
The sister of the hen wept she so : „The hen goes slavery
boombɔ e !" waidʒi bonamɛi.
slavery." Here finished so.

The hippopotamus and the hen

The hen said : „I am going on a journey to Bolombo". She went and fetched her money ; she went down the river and landed at the village. They paid her the debt ; she took the money and bought men and women with it. They embarked in great numbers into the canoe. They went up-stream and came to the village. On the road, they met the hippopotamus. The hippopotamus asked the hen : „These many people, what did you buy them with?" The hen answered : „I sold one of my feet." „Is that so", said the hyppopotamus. „Yes", the hen answered, „look, I have but one foot left". However, the hen had hidden one foot under her wing. The hen passed along and arrived at the village. Thereupon, the hippopotamus said : „My friends, a leg of mine is very big and will be worth much money ; I will sell one". And he took a canoe with a crew, summoned all his people and went down to that village, called Bolombo. He called out to his people : „Children, do bring along a knife and cut off one of my feet". So they did and cut it into pieces.

They arrived at Bolombo and asked the people of the village :

„Do you sell men? we are buyers". They answered : „Come along with money, and we will sell". The sun had risen on a level with a man's temple and the leg of the hippopotamus was getting painfu where it had been cut. The hippopotamus sighed : „Mother mine, I shall die ; do make fire for me". And further : „You people, who have come with me, let us go back into the village". They embarked and paddled up-stream. The hippopotamus insulted the hen, saying thus : „The hen said she bought people in exchange of her foot, but she told lies ; may the hen perish !" Then, addressing the civet : „should you see the hen, catch her for me". The civet went off and saw the hen. She pursued her hotly. But the hen fled into the village of the people. The civet stayed in the forest. At dawn, she caught the hen in the dark. The sister of the hen cried : „The hen is carried off into captivity". That 's the end.

DE KASONGO-FETISJ BIJ DE BAAMILEMBWE

door Leo Stappers, C. I. C. M.
Kalonda, (Kasayi)

De streek waar de *buanga* van *Kasongo* (1) uiteindelijk vandaan komt, is ons niet bekend. De Beekaleebwe van het gewest Tshiofwe voerden hem in bij de BaaMilembwe en zij brachten hem op hun beurt bij de Baluba van de sector Lubangule (gewest Kabinda) en in het deel van het gewest Kabongo ten westen van de Lomami. Dit is het verspreidingsgebied. In de drie groepen van het gewest Kamina tussen Luembe en Lomami, komt hij niet voor.

Als voornaamste doel geeft men aan het verwekken van een talrijk nakroost en het beschermd zijn tegen tovenaars.

Men installeert deze fetisj als volgt. De vader van de *buanga* komt met zijn medium, de *mukundi*, naar het erf van de man die dit beschermmiddel gevraagd heeft. Om de koper van zijn prima waar te overtuigen, doet de vader van de *buanga* zijn *mukundi* eerst een krachttoer uithalen. Om in trance te geraken geeft de fetisjeur zijn medium palmwijn, gemengd met houtsoorten, te drinken. Is de geest van de voorouder over het vrouwelijk medium vaardig geworden, dan begint zij te sidderen, staat op en zoekt over het hele erf naar voorwerpen daar verstopt door haar meester. Dan pakt zij een hak en delft ergens op het erf een put, waaruit voorwerpen te voorschijn komen er verborgen door tovenaars om de mensen kwaad te berokkenen. Triomfantelijk toont zij aan de postulant de hem belagende *buanga*. Vervolgens gaat de *mukundi* zitten, legt haar hand op haar wang terwijl zij nog lichtjes siddert. Na een poosje springt zij op met de handen op de rug en zegt : Ik ga naar Muaza en laat de geest vertrekken. Zij begeeft zich naar een hutje op het erf, speciaal daar gebouwd voor de installatie

(1) Zie : L. Stappers, *De Kisheeta-Fetisj bij de BaaMilembwe*. Kongo-Overzee XVII (1951), 289-303.

van de *buanga*. Zij legt haar handen lange tijd op het dak van dat hutje en neigt haar hoofd. Op een gegeven ogenblik gaat zij op een mat zitten. De fetisjeur en zijn aspirant beginnen nu haar handen te pompen, samen gevouwen op de borst, dan weer lang uitgestrekt, vele malen. Ontelbare keren roepen zij haar bij haar naam, doch het medium staart wezenloos voor zich uit en begint allerlei duistere zaken te onthullen, waarvan echter niemand iets verstaat. Gewoonlijk beweert men dat zij in een vreemde taal, bijv. Swahili of Frans, spreekt. Dan komen ze met maniokbrij en plaatsen die voor de vrouw op de mat. Zij begint langzaam te eten, enkel maniokbrij zonder toespijs of vlees. Terwijl zij bedachtzaam balletjes tussen de vingers rolt, dompelt zij deze in water. Heeft zij haar bekomst, dan geeft men haar te drinken en zij doet of ze zeer vermoeid is. De trommels en allerlei andere slaginstrumenten, die men bijgebracht had om haar in trance te brengen, bergt men nu op. Feitelijk dienden die instrumenten enkel om haar extase ten top te voeren, want „bezeten" was zij reeds vóór de toeschouwers begonnen te dansen en te zingen.

De fetisjeur vraagt zijn medium : Waar waart gij? Na vele malen dezelfde vraag gesteld te hebben, antwoordt zij : Ik was hier. Dit is het teken dat zij tot het normale is teruggekeerd.

De waar is nu voldoende aangeprezen en de fetisjeur vertelt het een en ander over de oorzaken van ziekten. Ziet iemand erg rood, dan is dat een teken dat de tovenaars hem boven hun vuur gehouden hebben. Is hij echter erg mager, dan heeft men hem opgehangen aan een staak.

Drukt nu de aanzoeker zijn wens uit dat de vader van de *buanga* voor hem de fetisj inricht, dan moet hij alle leden van zijn klan doen komen. De fetisjeur vraagt elkeen of hij het er mee eens is dat hun een *buanga* bereid wordt om voor eeuwig en altijd van tovenaars bevrijd te zijn. Nadat de hele klan zijn instemming betuigd heeft, gaan zij gezamenlijk naar het graf van een voorzaat, de overleden vader van de ouderling die nu tot fetisjeur gemaakt wordt.

Met wat aarde van de grafheuvel keren zij naar het erf terug. Hier knipt de vader van de *buanga* van alle familieleden een paar flosjes haar af ; dan snijdt hij de nagels van hun vingers en tenen

en neemt aarde van de plek waar hun voetzool de grond raakt. Daarom moeten zij dan ook stil blijven staan. Vervolgens wordt er een put in de grond gegraven achter de hut, en al die kostbare ingrediënten, vermengd met tovermiddelen van de fetisjeur zelf, gaan in de kuil.

Na een laagje aarde plaatsen zij een aarden pot op de *bijimba*. In de pot doen zij zoveel stokjes als de familie leden telt. Het putje wordt helemaal dicht gegooid en er bovenop een bijna vierkante heuvel gevormd, waarvan de kanten schoon recht worden afgestoken. Op deze eerste verdieping wordt een tweede heuvel van dezelfde vorm, doch iets kleiner, aangelegd. Is de aarden pot onder de grond verdwenen, dan zegt de fetisjeur : Schept moed, uw hoofden zijn allemaal verdwenen in de *buanga* onder de grond, de tovenaars kunnen u niet meer schaden.

Wederom zamelt men op de hier boven beschreven wijze aarde, nagels en haren in voor de samenstelling van de vier *buanga*-horentjes. Te samen met *bijimba* uit de voorraad van de fetisjeur, gaat het in de horens. Dan zegt de vader van de *buanga* : Uw hoofden zitten in de horens van de *buanga*.

De eigenlijke *buanga*-hoorn is gewoonlijk afkomstig van een schaap en deze heet *Kasongo*. Boven op de met rode aarde toegesmeerde opening steekt men nog een klein horentje, *mpulushi* genaamd. Er zijn bovendien nog drie kleinere aanvullende horentjes, respectievelijk *kabwa a Muzembe* en *mukangani* betiteld. De laatste hoorn, die op dezelfde wijze bereid wordt, heet *tshilenge*.

Nu haalt de fetisjeur een *lukodi*, een soort dikke liaan, voor de dag die in een kop eindigt. Deze verdikking wordt uitgehold en opgevuld met *bijimba* om de staf wonderkracht te geven. Over de hele lengte binden zij een kralensnoer, dat op vier plaatsen aan de stok bevestigd wordt. Dit instrument wordt *tshilaaji tshia Kasongo* genoemd.

De vrouw van de nieuwe eigenaar van de *buanga* van *Kasongo* wordt nu ook geïntroduceerd in de stiel van „bezetene", en wordt *mukundi* van deze nieuwe vader van de *buanga*. Om de vrouw in trance te brengen, duwt de fetisjeur haar de *Kasongo*-hoorn in de handen en gebiedt haar de ogen er op te fixeren. Onder de rechteroksel brengt men de *mpulushi*, onder de linker de *tshilaaji*

tshia Kasongo, en op haar hoofd plaatst men de *mukangani*.

Alle leden van de *buanga*-gemeenschap beginnen dan te dansen, te zingen onder onafgebroken tromgeroffel. Aanvankelijk verroert het aspirantmedium zich niet en staart maar op de hoorn. Na een poosje begint zij de hoorn zachtjes te wiegen en schommelt zelve in haar heupen mee. Als de trommelaars en zangers dat merken, geven zij nog eens alle krachten te beste en het medium begint te sidderen. Eerst zachtjes als een trillend blad, totdat zij tenslotte zenuwschokt. Met een ruk staat zij op. Van onder de oksels en van op het hoofd vallen de staf en horens op de grond. Enkel de hoorn van *Kasongo* houdt zij krampachtig in beide handen geklemd. In volle vaart rent zij nu naar het graf van de voorzaat, waar zij in het begin aarde hadden gehaald. Allen volgen haar en zij werpt zich languit op de grafheuvel met de *Kasongo*-hoorn nog in de handen en fluistert haar naam en smeekt de geest hen en hun goederen te beschermen. Hiermee heeft de nieuwe bezetene getoond dat zij het vak ook verstaat.

De vader van de *buanga* gaat met zijn zoon naar huis en keuvelen over de *buanga*. De financiële zijde wordt het eerst geregeld ; de fetisjeur krijgt 500 fr. en drie geiten voor zijn werk.

De vader van de *buanga* moet nu zijn zoon en de nieuwe *mukundi* eens goed op de hoogte brengen hoe zij met *Kasongo* moeten omspringen en welke taboe's zij behoren in acht te nemen.

Eerst is het de vrouw die hij de les leest : „Gij in dienst van *Kasongo*, moogt nooit gemeenschap met een andere man hebben. Slaat gij dit voorschrift in de wind, dan wacht u de dood. Neem ook nooit iets aan uit de handen van anderen, doch vooral geen aardnoten. Gij moet de gever zeggen dat hij de gave op de grond legt en raap het dan zelf op. Een kip moogt ge alleen op uw eentje eten, niet samen met anderen. Alleen moogt ge ook een bad nemen in de rivier, doch samen met andere vrouwen enkel als ge uw kleren aanhoudt. Is uw kleed door de regen nat geworden, dan moet ge het aanstonds verwisselen, zo moogt ge niet gaan zitten. Is de regen boven in de lucht en dreigt hij te vallen, neem dan uw bijl en sla er buiten mee in de grond."

Vervolgens wendt hij zich tot de man : „Boontjes moogt ge nooit met iemand anders samen eten, een haan enkel met uw vrouw.

Maakt uw wederhelft schulden, dan moet gij ze aanstonds naar haar familie terugsturen. Is uw vrouw twee dagen elders geweest en komt zij weer thuis, weiger dan haar maniokbrij als er geen gebraden kip bij is. Gelijk welk vlees zij bereidt, informeer steeds waar het vandaan komt, want gestolen waar moogt ge niet binnenspelen. Geraakt ge in een palaver verstrikt, beveel dan uw vrouw de hoorn van *Kasongo* onder een banaanblad bij de deur te leggen. Maakt ge aanstalten geofferde maniokbrij te eten, zet dan de pot niet zo maar op de grond, doch leg er een *nkata*, een ring gevlochten uit broesse-gras, onder. Geef me nu op staande voet dertig frank voor deze heilzame raadgevingen. Uw hoorn van *Kasongo* behoort normaal aan een oogje aan een palmrib onder het afdak van uw hut te hangen, de bijkomende *manga*-horens steekt ge in de buurt onder het dak. Valt de regen, neem dan de *mukangani*-hoorn en leg die op het dak. Is uw vrouw naar huis geweest wegens de rouw, dan moet zij met een geit terugkomen. Voordat ge gaat planten, offer van het plantgoed aan de *buanga*. Als ge de eerstelingen hebt binnengehaald, gedenk uw *buanga* en offer hem een kip. Met uw ogen moogt ge geen doden aanschouwen. Verplichten familieomstandigheden u om naar een begrafenis te gaan en hebt ge de overledene moeten groeten en hem aanschouwd, dan moet ge na uw thuiskomst een geit slachten. Wanneer ge aan uw *buanga* een offer brengt, trek dan schone kleren aan die ge voor dat doel gekocht hebt en bind een stroohalm rond uw lenden en een ander onder uw oksels. Handel als volgt : neem een brokje maniokbrij en wat vlees en leg dat op de opening van de *buanga*-hoorn. Tijdens de maandstonden zal uw vrouw geen maniokbrij voor u gereed maken, doch zij zal een jongedochter vragen om het in haar plaats te doen. Zijn haar maandstonden ten einde, dan zal zij weer maniokbrij brengen, doch tevens komt zij met *nsompo* om u op borst en rug te besprenkelen. De ingrediënten voor dit magisch water bestaan enkel uit broesse-gras dat langs de paadjes groeit, vermengd met enkele strohalmen die ze uit het dak boven de deuropening trekt. Heeft men 's avonds vuur in de hut gebracht, dan mag het niet meer uit. Zie dus goed toe dat niemand in uw hut vuur komt halen."

Dan nemen de vader van de *buanga* en zijn zoon elkaar bij de pink vast ; de ene haakt zijn rechterpink omgebogen aan die van

de andere. Zij schudden heftig met de hand en steken daarna nog verschillende malen hun arm omhoog, terwijl de pinken in elkaar gehaakt blijven. De zoon, zelf nu in bezit van de *buanga*, schenkt zo zijn geestelijke vader de kracht terug die hij aan hem afstond om hem te installeren.

Als uitwendig kenteken snijdt de fetisjeur met een scheermesje, of een ander scherp voorwerp, zijn zoon een rechtop staand lijntje boven de neuswortel op het voorhoofd en twee parallelle streepjes op de rechter onderarm. En hiermee is de plechtigheid afgelopen.

Gaat de fetisjeur een zieke behandelen, dan geschiedt dit bijna altijd op grond van de onthullingen door zijn medium gedaan. Zij immers wijst de oorzaak van de ziekte of tegenspoed aan. Steeds is het een tekort tegenover de voorouders, doch de daardoor ontstane ziekte kan natuurlijk verschillen.

In de behandeling doet hij ook wel beroep op de natuurlijke geneeskracht van sommige kruiden, doch hij vermengt zijn doening steeds met bijgelovige praktijken om ze meer kracht en aanzien bij te zetten. De zieke plek of de plaats die de lijdende zelf als zetel van zijn pijngevoel aangeeft, bewerkt hij al ranselend met een bussel *mitutungulu*.

De fetisjeur van de *buanga* van *Kasongo* heet *Muzembe* ; zijn vrouw die als medium optreedt, wordt betiteld met *Nyina-muana*, hetgeen wil zeggen „Moeder-kind". De zuster van de vader van de *buanga* wordt door de gewone leden *Tatu mukwabo* genoemd. Zijn eigen kinderen noemt de fetisjeur, in de terminologie van zijn *buanga*, *tupuká tuánde*, mijn muizen.

Nieuwe fetisjeurs van deze *buanga* worden, naar men ons mededeelde, bijna niet meer geïnstalleerd, doch men ziet nog veel goed onderhouden *Kasongo*-heuveltjes. Dit duidt erop dat de fetisjeurs en hun familieleden nog aan de *buanga* vasthouden. In zijn geheel genomen moet hij in het gewest Kabinda wijken voor de *buanga* van *Kisheeta* ; in het westelijke deel van Kabongo is de *Mpunga*-fetisj hem de baas.

DE KISHEETA-FETISJ BIJ DE BAAMILEMBWE

door Leo Stappers, C. I. C. M.
Kalonda (Kasayi)

Eigenlijk is de naam „fetisj" hier niet juist, want in de gemeenschap van de *Kisheeta* beschikt men over een hele serie middelen om zich te verdedigen en welstand te verzekeren. Ook is het geen privatim gebruikt procédé om zich de voorvaderen tot vriend te houden; het is een sociëteit die met een eigen ceremonieel en hiërarchie de geesten van de voorvaderen vereert om kwade invloeden te weren en versterking van hun levenskracht, in de breedste zin van het woord, tot zich te trekken. Niettemin noemen de Zwarten zelf deze institutie *Buanga bua Kisheeta*. Het woord *buanga* wordt best vertaald door „middel aangewend om de levenskracht positief of negatief te versterken door de bijstand van de geesten der voorouders". Deze middelen variëren in voorwerp en ritus met de loop der tijden, doch het bijgeloof dat de overleden stambroeders met hun nakomelingen in nauwe gemeenschap blijven en kunnen helpen, is de blijvende ondergrond.

Na *Ntambwe*, *Kasongo* en *Mpunga* staan we nu in het teken van de *Kisheeta*, en zo verjongt het oeroude bijgeloof zich bijna van generatie tot generatie. Deze *buanga* streeft kennelijk naar alleenheerschappij en is onverdraagzaam in princiep. In de praktijk echter, als hij geïmporteerd wordt in een streek waar een andere vorm nog overheerst, zoals de *Mpunga* in het deel ten westen van de Lomami van het gewest Kabongo, zegt men dat die twee uitingen goed samengaan. Doch als hij eenmaal in zwang is, worden de leden verplicht alle andere praktijken op te geven en hun fetisjbeeldjes weg te smijten in de hut van *Kisheeta Nkombe*.

Zoals elke *buanga* is ook de *Kisheeta* omnivalent. Als redenen waarom men lid wordt, vermeldt men : om bevrijd te zijn van de kwade invloed der tovenaars ; om kinderen te kunnen baren ; voorspoed bij jacht, visvangst en landbouw ; om ziekte en dood af

te weren ; om zijn bezittingen in rust te kunnen behouden, en om de Blanken te overtreffen in kracht.

Gaat het iemand in alle opzichten voor de wind, dan zal hij veelal niet eraan denken om in te treden, doch wie heeft niet enige tegenslag?

Een volledig geïnstalleerde *Kisheeta* heeft vijf rituele plaatsen, overbouwd met een hut : *Kisheeta Nkombe, Ntambwe a Tubonge, Yaa Pamba, Nkongolo* en *Luedi*. De laatste twee hutten ontbreken echter op vele dorpen.

Laten we nu die vijf vormen nader bezien.

1. Oprichting van de Buanga van Kisheeta

a. Kisheeta Nkombe. — Blijken de oude *manga* ondanks alle beloften toch niet effectief, dan wordt uit de drang naar verlossing het verlangen naar een nieuwe verschijningsvorm geboren. Hoort men nu dat elders een zeer machtige fetisj geïnstalleerd werd, dan zal men een gezantschap sturen naar de *mupaki* (oprichter) om ook over te komen naar hen. Op vele plaatsen echter kwamen de propagandisten van de *Kisheeta* uit eigen beweging. Zo kwam in 1947 een Muikaleebwe van het gewest Tshiofa bij de BaaMilembwe op tournée en overal verrees de *Kisheeta*. Deze profeet heette Kalumbi. Niettemin schijnt de *Kisheeta* niet van de Beekaleebwe afkomstig te zijn, doch van meer noordelijk, wellicht van de Atetela.

Laten we hier beschrijven hoe Kalumbi te Ndyevu, het grootste dorp van de BaaMilembwe van Mukungila, te werk ging. Hij kwam daar met zijn medium en vond een gunstig onthaal bij de klan van de Beena Mpeeja. Enige ouderlingen waren aanstonds bereid de institutie te erven en het nodige te betalen voor de erflating. Verschillende familiehoofden verzamelden hun volk als toekomstige leden, en een contributie van 1500 fr. werd bijeengegaard en verdween in de zak van Kalumbi.

Men begint met het graven van een kuil, waarin wel vijf mensen kunnen zitten en die ongeveer 2 m. diep is. Een vuur wordt aangestoken en alle aspirantleden brengen de nacht daar door. 's Morgens wordt het bevel afgekondigd dat niemand de plaats mag verlaten of zich in de broes begeven. Trommels, slaginstru-

menten en rammelaars worden bijeengebracht en de „bezetene" van de *mupaki* zingt voor, terwijl de omstanders het refrein herhalen. Na een korte wijle geraakt ze in trance, speelt haar kleren uit en rent als een dwaze spiernaakt naar de graven van de voorouders. Alle anderen volgen haar, de *mupaki* als nummer één. Elkeen snijdt een stok van de struiken, die op de graven staan, en neemt een hand vol aarde. De „bezetene" neemt ook nog iets van de stoffelijke overblijfselen. Al zingend : „*Kalumbi e nyema Nkombe a Wembe*" keren ze gezamenlijk terug naar de kuil. Nu haalt men een ei, waaraan iedereen met de punt van de tong moet likken. Daarna wordt het in de put geworpen. Dan neemt de *mupaki* aarde van de grond onder voeten, handen en hoofd van alle aanwezigen. Elkeen staat met uitgebreide armen en, onder de schaduw van de hand, pakt Kalumbi wat aarde. Ook allerlei gewassen, alles wat ze eten, hoofdvoedsel en toespijs en drank, wordt in de put gestort te samen met die aarde. De stokken van ongeveer 2 m. lang worden in het rond erin geplant. In het centrum bevindt zich een paaltje van een arm dik, dat twee à drie decimeter boven de kuil uitsteekt. Bij het vallen van de duisternis werpen zij de put dicht en vormen er boven een *tshite* (cirkelvormige heuvel) uit rode aarde. Eerst een laag van ongeveer 10 cm., dan een tweede en tenslotte een derde. Het paaltje in het midden steekt er nog juist boven uit. De heuvel loopt langzaam op naar het centrum.

De volgende dag in alle vroegte trekken zij er op uit ; ze gaan stokken kappen om de hut van *Kisheeta Nkombe* over de *tshite* te bouwen. Van te voren echter heeft men die heuvel met gras bedekt, opdat een eventuele regen de *buanga* niet krachteloos zou maken. De hut in Ndyevu is ongeveer 6 m. lang en 3 m. breed. Uiterlijk is het een gewone hut, omdat men wel weet dat de Staat hier en daar jacht maakt op de *Kisheeta* om hen te straffen voor „afzetterij" en zulks meer dan terecht. Deze hut heeft twee openingen, een naar het westen voor de vrouwen en een naar het oosten voor de mannen. In een hoek aan de oostkant plant men een gaffelvormige paal, die schuin overhelt naar het midden van de hut waar die stok even boven de heuvel uitsteekt. In de mik plaatsen ze een aarden pot waarin zich *nsompo*, „heidens wijwater", bevindt, samengesteld uit water, houtsoorten en blaadjes van *kampanya-eseja*. Naast de centrumpaal heeft men een opening gelaten die doorloopt tot de

stokken, het zand van de graven en de ingrediënten van de *mupaki*. Men offert nu aan de *Kisheeta* een geit, snijdt deze de nek af en gaat er met alle spoed mee naar die opening en men laat het bloed erin lopen. Heeft men behoefte aan hulp van de *buanga*, dan stelt men zich op vóór de paal in het midden en roept de bijstand van de *Kisheeta* in, b. v. om kinderen te kunnen verwekken.

Dan gaan de *Bambulu*, de helpers van de bazen, op zoek naar een miersoort, eieren en vis. Dit wordt tot een stamppot gemaakt tezamen met een houtsoort (*tshinsaasa*). Ook maniokbrij wordt gereed gemaakt en alle leden houden een gemeenschappelijke maaltijd bij de mannendeur. In de hut van *Kisheeta Nkombe* moet overdag steeds een vuur branden en er is een vrouw speciaal aangesteld om dit te onderhouden. Deze vestaalse maagd heet *Mbambaayi'Kioto*. 's Nachts echter mag het vuur wel uitgaan.

Het ogenblik is dan aangebroken dat de jonge dochterstichting haar eigen „bewaaksters" krijgt. Deze „bezetenen" of media worden collectief *BaaMikundi* genoemd. Een vuur wordt ontstoken buiten aan de oostkant van de hut van de *Kisheeta* en het gedreun der trommen begint. De bezetene van de *mupaki* zingt wederom voor en de leden herhalen het refrein. Er zijn er echter slechts twee of drie die simultaan dansen. Op een zeker ogenblik springt één van de vrouwelijke leden op en bijt een kip (die daartoe in gereedheid werd gehouden) de kop af en zwelgt die in. Zij danst met haar kleren aan en springt opeens midden in het vuur en dooft het met haar trappelende voeten. Zij danst nog een poosje voort en valt tenslotte neer. Geleidelijk houden de rillingen en stuiptrekking van het medium op en allen rusten nu, vol vreugde over het bezit van hun eerste *mukundi*. Doch de geest kiest er nog meer uit. Zo heeft men nu in Ndyevu negen media, die beweren van tijd tot tijd „gepakt" te worden door de geest van een voorouder.

Uit andere dorpen hoorden wij dat in de hut van *Kisheeta Nkombe* tussen de stokken ook een pot begraven werd, waarin de ingrediënten van de *mupaki* gestoken werden, samen met iets van het stoffelijk overschot van een voorzaat en aarde van zijn graf. Het water in de pot tussen de mik wordt gebezigd voor rituele afwassingen om geluk en voorspoed te bekomen. Men wrijft het water echter steeds van het hart weg opdat de kwade bestanddelen, die men door ablutie poogt te verwijderen, niet de dood zouden ver-

oorzaken omdat ze in de verkeerde richting gewerkt worden. Soms bevinden zich ook de kleren van de chef in deze hut.

Volgens berichten uit Ejiba wordt de *mukundi* als volgt aangesteld. Zij doen alle vrouwelijke leden samenkomen en de „bezetene" van de *mupaki* danst gehuld in een speciaal kleed, en hoofd en handen bestreken met rode en witte aarde. Op een zeker ogenblik werpt zij zelf, in trance verkerend, een stok op een van die vrouwen. De geraakte zwijmelt als dronken van palmwijn ter aarde en begint over al haar leden te sidderen gelijk een blad, springt op en begint te dansen met die stok in de handen. Dan speelt zij al haar kleren uit en de ouderlingen mompelen goedkeurend, want ze beschouwen dat als een onmisbaar teken dat de geest haar goed te pakken heeft. Terwijl zij spiernaakt ronddanst, reiken de anderen haar een kip die zij aanstonds de kop afbijt, en het rauwe bloed slurpt zij binnen.

Na de uiteenzetting van de taboe's en de betaling gaat de *mupaki* nog een proef op de som nemen of de *mukundi* wel goed bezeten was. Hij neemt een dierenhuid en doet er wat aarde en horentjes in en verbergt het hele gevalletje ergens. Door dans en gezang geraakt het nieuwe medium weer in trance en gaat op zoek naar haar diploma van bekwaamheid. Zou zij er niet in slagen het vel te vinden, dan moet de *mupaki* herbeginnen of het ontvangen geld weergeven. Doch hij heeft zijn voorzorgsmaatregelen wel genomen en normaal wordt het pogen van de „bezetene" met succes bekroond tot grote vreugde van de leden.

In Kibandila moest men bij de oprichtingsplechtigheden ook kleine parels inslikken. Dit zijn de alledaagse imitatieparels verkocht in de magazijnen. Weigert een lid, dan heeft hij een *ndyoki* of boze geest in en moet 100 fr. boete betalen. Als zij onder aanvoering van de *mupaki* op de graven van de voorouders aarde en stokken gehaald hadden, riep de *mukundi* bij een tweesprong de geest van de overledene aan... en, zo zegt men : hij antwoordde ! Bij de plechtigheden rond de put zong men : *Kisheeta Ngongo mulunda kalami.*

b. Y a a P a m b a. — In Ndyevu staat de hut of beter hutje van *Yaa Pamba* bij de klan van de Beena Kasaba. Ook hier had men eerst een putje gegraven van een meter diep en een halve

meter doorsnede. Als ingrediënten bezigt men weer grond van de graven en stokken. Midden in de kuil staat ook een stok die aan een kant met rode en aan de andere met witte aarde bestreken is. Die put wordt dicht geworpen en een heuveltje van rode aarde aangelegd. Daarna pas overkoepelt men het geheel met een hutje. Deze hut heeft echter slechts één opening. Binnen in liggen enige ijzeren ringen, de *nsembele* (hoorn waarmee de gemeenschap wordt samengeblazen). Ook *Yaa Pamba* krijgt haar eigen medium of *mukundi*. Met de gebruikelijke voorbereiding door dans en zang geraakt deze uitverkorene in trance en doet al haar klederen uit. In Ndyevu is het enkel deze *mukundi* die zulks noodzakelijk vindt voor haar prestige. Als zij sidderend in het vuur springt, bijt zij daar een kip de kop af en slikt die in. Onder de negen media die Ndyevu telt, is de *Pamba* de eerste in waardigheid. Ofschoon zij allen beweren in trance een waarzeggende geest in te hebben, heeft *Pamba* de specialiteit om iemand uit de klauwen van een tovenaar te bevrijden. De betoverende substantie zou in het hoofd van het slachtoffer zitten en wordt *milende* genoemd. Zij komt met een diep bord, overdekt met een banaanblad. In de schotel is er water vermengd met houtsoorten. Vervolgens geeft zij de patiënt een zandsoort in de mond en kittelt hem in de maagstreek op zulk een afdoende wijze dat hij de betoverende substantie zou uitbraken. Deze *Pamba* van Ndyevu ontgroef voor enige maanden een lijk samen met een *Mbulu* om te kijken aan welke moedwillige invloed de persoon gestorven was. De Staat bemoeide zich met deze lijkschennis en beiden vlogen voor een tijd in de gevangenis. Doch nu is ze weer lustig in actie en gaat op reis met haar chef ; zij installeerde in de maand Juni een zusterafdeling te Kiande.

Toen de media te Ndyevu voltallig waren, werden alle „ons bewakers" samengeroepen bij de oprichter Kalumbi en moesten bij hem in de hut slapen. De volgende dag 's morgens geraken ze wederom vlot in trance en maken voor zich zelf hoeden uit apenvellen. In die mutsen binden ze een soort vruchtjes (*makuasa*), die uitgehold zijn en waarin de *bijimba* (de ingrediënten van de *buanga*) zitten. Wil de „bezetene" nu een tovenaar kennen, dan kijkt zij maar in die vellenmuts.

Later slachten ze een kip en geven die met andere geschenken aan *Yaa Pamba*. Vervolgens kiezen ze twee chefs die de *Kisheeta*

moeten erven van de *mupaki*. Hiervoor moeten deze twee, beiden van de klan van de Beena Mpeeja, voor elk kind twee frank betalen. Daarna geeft de *mupaki* ze les in het vervaardigen van *manga*. Als ingrediënten vertrouwt hij ze bestanddelen toe uit de kop ván een leeuw, een zwarte duizendpoter (waarvan de Zwarten anders erg vies zijn) en iets van de kop van een *kabuluku* (kleine soort antiloop). Hebben deze nieuwe *bapaki* hun eerste proef van bekwaamheid geleverd door onder leiding van de vader van de *buanga* de *Kisheeta* elders te installeren, dan moeten zij 200 fr. en twee geiten betalen. Dit geld strijkt de vader van de *buanga* niet op, doch hij gaat naar de hut van *Kisheeta Nkombe*, waar het verdeeld wordt onder de leden, en ook het vlees van de vier geiten wordt gemeenschappelijk verorberd. Dan zeggen de nieuwe *bapaki*: Laten we de *buanga* gaan bezingen om te zien of ik daar zijn installatie goed verricht heb.

Men maakt wederom aan de oostelijke opening een vuur en doet er *bijimba* van de nieuwe *bapaki* in. Een van de *BaaMikundi* wordt bezeten door de geest en springt in het vuur en danst tot het uit is. Dan inspecteren zij die ingrediënten van hun nieuwe *bapaki*. Zijn deze degelijk verast, dan is het een teken dat de *Kisheeta* op zijn nieuwe woonplaats goed heeft toegebeten.

Vervolgens roept de *mupaki Kalumbi* alle *BaaMikundi* nog eens bij elkaar om te zien of zij volleerde media zijn. Via dans en zang in trance gebracht, spreken zij in een vreemde taal, bijv. Kiswahili. Nu kan de *mupaki* gerust zijn en kunnen deze nieuwe stielmannen op hun beurt op tournée gaan met hun medium. Een „bezetene", altijd een vrouw in de *Kisheeta*, draagt ofwel een *nkanzu* (deftig vrouwengewaad) of een kleding van raffiaweefsel en heeft het gezicht ingesmeerd met witte aarde.

c. N t a m b w e a T u b o n g e. — Dit is de derde verschijningsvorm van de *Kisheeta*. Wederom delven ze een put. In deze kuil wordt aarde van de grafheuvels en stokken geworpen. Verder nog twee aangepunte stelen, de ene bestreken met witte, de andere met rode aarde. Zou een tovenaar zijn snood ambt willen uitoefenen, dan doodt de „Leeuw van de Knuppels" hem met die aangespitste stokken. Vervolgens trekken allen naar het bos aan de beek en kappen een palmrist. Zij binden er een koord aan en geven dat een

kerel in de handen. Deze sleurt de palmrist over de grond voort en alle anderen lopen er met lansen en messen achteraan. Zij smijten hun speren in de rist en in de grond, alsof het een wild beest was. Zij maken ook een eretourtje naar de graven van de voorouders en komen uiteindelijk bij de kuil. Onder aanroeping van vele krachtnamen werpen zij de rist in de put en zingen : *Kalumbi ee ! ne ome nyema muipayangane, Ngongo Luetete !* Ook een stamper, ingewreven met witte aarde, wordt in de put gelegd, zodat de punt boven de grond uitsteekt. Tenslotte werpen zij de kuil dicht en maken er boven een heuvel (*tshite*). Over dat alles wordt een kleine hut met één opening gebouwd. Naast de stamper, die buiten de heuvel uitkomt, leggen zij twee geitenhorentjes, gevuld met hoofd- en lichaamsharen en toegesmeerd met rode aarde. Volgens sommigen gaat er in de kuil ook een kleine hond die levend versmacht wordt. Als hij jankt, dan fluisteren ze tot elkaar : Hoort, *Ntambwe a Tubonge* brult ! Elders wordt die hond in de hut opgesloten totdat hij er het bijltje bij neerlegt. Dicht bij de stamper maken zij een vuur, dat het „vuur der tranen" genoemd worden. Niemand mag het aanschouwen. Zou zo iets toch gebeuren, dan moet die snoodaard zichzelf komen aangeven bij de leiding van de *Kisheeta*. Hij wordt beboet met betaling van een kip en door alle leden uitgejouwd.

Ntambwe a Tubonge overtreft de *Kisheeta Nkombe* en ook de *Nkongolo* in macht. Hij handhaaft de orde in de gemeenschap, straft de overtreders der taboe's en doodt de tovenaars. Misdoet een lid, dan wordt hij de eerste maal beboet door de *Ntambwe*. Bij herhaling wordt zijn misdrijf aan de *Kisheeta* overgebracht en deze verwijst de zaak eventueel naar de *Nkongolo*. De *Nkongolo* bezit zoveel als de rechtsprekende macht. Zijn uitspraak wordt via de *Kisheeta* medegedeeld aan *Ntambwe*, die het vonnis onverwijld volvoert. De schuldige wordt gedood, beboet of vrijgesproken.

In het putje dat in de heuvel opengelaten was, juist naast de stamper, worden de offergaven gelegd. Alle vrouwen komen met een klein beetje maniokbrij op een schotel, overdekt met een zeef of wan, en plaatsen het eten bij de paal of in het putje.

Om lid te worden van de *Kisheeta* betaalt men 1500 fr., doch dat moet men door duizend delen, dus anderhalve frank. Voor geneeskundige behandeling 2000 fr., maar ook hier heeft men

dezelfde deler. Dit geldt voor simpel lidmaatschap. Doch alle klangenoten hadden bij de oprichting reeds een vette contributie aan de *mupaki Kalumbi* moeten betalen.

De leden dragen geen enkele *buanga* op het lichaam of tussen de kleren, noch hebben ze enig kenteken in hun hut. Enkel gemeenschappelijk bezitten zij hun *buanga* die, in drie of vier verschijningsvormen, huist onder de grond in de ingrediënten van de respectievelijke putjes.

In de hut van *Ntambwe a Tubonge* staat een knuppel om de lawaaimakers te tuchtigen. Dit om te tonen dat de „Leeuw van de Knuppels" de tovenaars kwaadaardig aanvalt en doodt. Ook de „Knuppelmeester" is een medium. In den beginne was het een slecht befaamde christen. Hij sloeg er zo onbarmhartig op los dat vele leden met bulten en builen na de zitting naar huis gingen. In trance kloeg hij vooral veel van zijn medechristenen aan en beschuldigde hen van tovenarij. De ouderlingen vonden dat het toch een beetje over de schreef ging en bewogen hem zijn gave niet meer uit te buiten ; zij stelden een „knuppelvrouwe" aan die meer bezadigd is en gewoonlijk met haar wapen op de schouder rustig in de kring der leden zit. Deze stok heeft een balvormige kop met daaronder een witte en rode ring.

Achter de hutten van de klans die tot de *Kisheeta* behoren, is er een wegeltje gemaakt, opdat de tovenaars er niet overheen zouden komen om hen te doden. Elke kwaaddoener die dat paadje overschrijft, wordt door *Ntambwe a Tubonge* van kant gemaakt.

d. N k o n g o l o. — In vele dorpen heeft de *Kisheeta* nog een vierde hutje, dat dikwijls op de rand van het dorp of zelfs in de broes staat. Ook hier is er binnenin een heuveltje waarin een kuil was. In die put staken zij de kop van een zwarte slang, *Nkongolo* genaamd. An de kop van de slang bevestigden zij een lange koord die zij met maniokbloem insmeerden. In de kuil wordt verder veel water gegoten en met aarde dicht geworpen. De lange koord komt tot ver buiten het hutje en een smal pad volgt de lijn van de koord.

Heeft iemand een van de vele taboe's van de *Kisheeta* overtreden, dan moet hij een schuldbekentenis afleggen, een soort biecht dus. Dit slaat vooral op overspel van vrouwelijke leden en op diefstal,

doch ook op lasteren en andere zaken, die per se geheel onverschillig zijn, als vuur brengen van de ene rij hutten naar de andere.

Ook de *Nkongolo* heeft zijn medium. Alhoewel Ndyevu een „bezetene" rijk is van de *Nkongolo*, met de bijnaam *Kapulu mayamba*, bestaat de *Nkongolo*-hut er niet. Het wegeltje langs de koord mogen de leden, die aan boven vermelde euveldaden schuldig zijn, niet oversteken, want het overschrijden van de koord zou voor hen de dood betekenen. Bij de openbare belijdenis worden de zondaren op groot gejouw onthaald. De wegeltjes naar de *Nkongolo* toe zouden in sommige dorpen met stokken afgezet zijn om de tovenaars te doden. Leden treden de hut van de *Nkongolo* vooral binnen om de kinderzegen af te smeken.

e. L u e d i. — Daar deze verschijningsvorm te Ndyevu niet voorkomt, geven we hier de beschrijving van het exemplaar te Nkolwá, een klein dorp van de BaaMilembwe van de klan van de Beena Mpanda. De *Luedi* bestaat echter ook te Mutengwa (Baa-Mukungila), te Bakoma (Beelande) en te Bantamba (Beena Tshiofwe). Juist zoals in de vier andere instituties vinden we hier een put bedekt met een *tshite* en overkoepeld door een hut. In de kuil bevindt zich de hoorn van een schaap, waarin een kippekop geduwd is. Stokken die op de graven groeiden, zetten de opening in het rond af. In het midden steekt een *mooko*-paal (*mulemba* bij de Baluba) juist iets boven de grond. Rond de *mooko*-paal binden ze een koord van raffia. Deze loopt omhoog naar de zijwand van de put en dan naarbuiten, waar ze aan een boom wordt vastgebonden. De hut telt twee openingen, een van voren en een van achteren. In de hut staat in een hoek een paal die op drie vertakkingen uitloopt, en ertussen rust een aarden pot met heidens wijwater. Dit *nsompo* bevat behalve water nog nagels en haren, ook een schub van een *nsanki*-slang. Vooraleer er water in die aarden pot gedaan wordt, moeten de vrouwen er hun lichaam mee wassen. Alle vrouwelijke leden worden op een rij gezet en houden de hoorn van een *kasha* onder de arm ; zij zingen en dansen totdat er een in trance geraakt. Dan slachten zij een schaap en het medium moet het bloed rauw drinken. Die *mukundi* wordt ook *Luedi* genoemd. Vervolgens maakt men *mitumbitumbi*-blaren gereed, met olie en zout bereid uit broesplanten. De leden eten dat gezamenlijk op en

smeren de restjes op voorhoofd, borst en rug. *Mbambaayi' Kioto*, die voor het vuur op de dansplaats en in de hut zorgt, voedert feitelijk de leden. Enkel bij deze vorm horen we dat de leden een horentje mee naar huis krijgen. Zij steken deze horentjes boven de deur tussen het stroo van het dak van de veranda. De eigenaar van de *Kisheeta* zelf koopt er een van een *ngulungu* voor 18 fr., de gewone leden een van de *kasha* voor 5 fr. Als ingrediënten gebruikt men o. a. nagels van handen en voeten, haren en rode aarde.

De *tshite* in de hut van de *Luedi* is gebouwd uit drie lagen van rode aarde die als concentrische cirkels op elkaar liggen. Een segment is beurtelings wit en zwart, een ander rood. Deze twee segmenten zijn zichtbaar van de voordeur uit. Tegenover de achterdeur stelt men het zelfde vast, doch de segmenten die van uit de deuropeningen niet zichtbaar zijn, werden ingestreken met houtskool.

De *mooko*-paal steekt ongeveer een halve meter boven de *tshite* uit. De *mbulu* komt met een rode kip en slaat deze met de kop tegen die paal en het bloed wordt over de heuvel gesprenkeld. Later worden nog vele andere kippen geslacht voor een feestmaaltijd, en elk lid moet een brokje bewaren. De eerste dagen moet de *mukundi* elke dag in trance geraken om te tonen dat zij haar vak goed verstaat. Steeds maakt men de vuren groter om te zien of zij in bezetenheid die wel kan uitdansen. Haar ambtsgewaad is gemaakt uit raffiaweefsels en in haar hoofdband steekt een rode *nduba*-veer. In actie draagt zij haar *buanga*-hoorn onder de linkeroksel en een mes in dezelfde hand.

2. Taboe's opgelegd aan de Buanga-gemeenschap

Op de dag van de nieuwe maan moet de *nsompo*, het *Kisheeta*-water in de pot tussen de mik, in de hut van *Nkombe* ververst worden. Dit gebeurt 's avonds en tot op dat tijdstip moeten alle leden vasten. Doch dit gebod wordt verlicht door de omstandigheid dat zij op die dag ook niet mogen werken, noch zelfs de broes ingaan. Voordat men op de dag van de nieuwe maan 's morgens met de dansen begint, moeten de huisvrouwen al het drinkwater uitgieten. Na de verandering van de *nsompo* gaan ze nieuw water

putten. Regenwater mogen zij nooit drinken. Zou iemand natgeregend zijn, dan mag hij met die kleren zijn hut niet binnengaan. Ook al wat nat geworden was door regen, mag niet gebruikt worden. Maniokbrij mag er niet in de hut zijn terwijl ze slapen. Eerstelingen van de veldgewassen mogen ze niet eten zonder eerst een gave gebracht te hebben aan de *mukundi* van hun klan.

Stelen en overspel is streng verboden en wordt beboet. De leden moeten een openbare biecht afleggen, zo niet zal de *Kisheeta* hen doden.

Is een medelid gestorven, dan wordt hij een *ndyoki* of schadelijke geest, want niemand sterft zo maar. Hij onderhield de taboe's niet of was een tovenaar. Er wordt een schaap geslacht om zijn slechte invloed te neutraliseren en de *mukundi* moet het bloed rauw drinken.

Een lid mag niet met haastige schreden op het erf komen in de nabijheid van de woonplaatsen van de *buanga*. Zulks is immers in strijd met het respect dat zij verschuldigd zijn.

Kape mogen ze niet als brandhout gebruiken, omdat ze het niet in de hut mogen brengen of gaan halen. Dat mag echter wel voor hen door niet-leden geschieden.

Een lid mag nooit een hut binnentreden als daar zich een wan of een zeef bevindt. De man is bij elk bezoek aan een niet-lid dus verplicht zijn gastheer te vragen om die voorwerpen te verwijderen.

In dezelfde rij hutten kan men gerust vuur halen, doch de weg tussen twee rijen ermee oversteken, is streng verboden ; het paadje dat achter de hutten van een klan loopt met vuur overschrijden, is een ernstig vergrijp. Hier wordt dan van niet-leden dienstbetoon verwacht. Zouden dezen weigeren zich hiervoor te lenen, dan ontstaat er gramschap.

Ook groenten mogen niet van het veld over dat paadje de hut binnengebracht worden. Zou een lid met maniokblaadjes bij zich, de *mukundi* aanschouwd hebben, dan mag hij die groente niet opeten en blijft er voor hem niets anders over dan ze weg te gooien.

3. Hiërarchie en functies in de Kisheeta

De voornaamste in waardigheid is de *Ome nyema*. In Ndyevu

zijn er vijf. De eerste in rang moet de hut van *Kisheeta Nkombe* bewaken. Deze hut staat gewoon in de rij met de andere naast zijn eigen woning en het uiterlijk verraadt geenszins dat het de zetel van een *buanga*-gemeenschap is. Is deze *Muena Mpeeja* echter afwezig, dan moet een andere *Ome nyema*, de laatste in rang (een *Muena Kakyele*), hem vervangen. De tweede *Ome nyema* gaat met zijn *mukundi* op reis om elders zusterstichtingen in het leven te roepen. De derde gaat de ingrediënten van nummer twee versterken met *bijimba*, hem ter hand gesteld door nummer vier. De tweede en derde *Ome nyema* zijn *Beena Mpeeja*, doch nummer vier is een *Muena Kasaba*. De eerste *Ome nyema* wordt ook wel *Nsevu* genoemd.

Op de *Ba-Ome nyema* (de Baluba maken er *BaNgombe-nyema* van) volgt *Maamu Nkinda*, een vrouw die, bij zittingen, voor de leden maniokbrij moet gereed maken en de matten klaar leggen.

Vervolgens zijn er zes *Banzuji* of rechters, die de palavers der leden moeten beslechten. Deze handelen bijna steeds over overtredingen van taboe's, vechtpartijen en beschuldigingen van tovenarij. Alle boeten komen de gemeenschappelijke schatkist ten goede.

Kileela is de penningmeester. Hij geeft aan de media eetgeld of steun en reikt aan de *Bambulu muani*-bladeren, die de laatsten tot geneesmiddelen verwerken om de zieken toe te dienen.

Kalelekye is de klerk of secretaris die de gelden, gestort in de schatkist van de *Kileela*, nauwgezet moet optekenen.

De *Bambulu* zijn de helpers van de *Ba-Ome nyema* en tevens de politieke macht. Er zijn er drie : *Mbulu wa nkindu*. Heeft een lid gedroomd dat de *Kisheeta* gestorven is, dan moet deze *Mbulu* aanstonds verwittigd worden. Hij brengt dan onverwijld alle leden samen om de *Kisheeta* te bewenen. Na een tijd misbaar komen ze allen met een kalebas water en gieten het in het gat langs de paal in het centrum van de hut van *Kisheeta Nkombe*. En... de *Kisheeta* herrijst !

Of droomde een ander lid dat de *Kisheeta* als een mens uit zijn put opsteeg om de tovenaars te doden, dan moet deze *Mbulu* de leden verwittigen opdat ze tijdig zich uit de voeten zouden kunnen maken. De *Mbulu a Kisala* ontvangt van de *Kileela* de *muani*-blaadjes die hij tot een papje omwerkt voor de zieken, om ze zogezegd te genezen. De derde, *Mbulu a luendu*, gaat met zijn *Ome nyema*

op reis om elders de *buanga* te installeren. Hun werk is het de ingrediënten bijeen te zoeken en bij het inrichten een handje toe te steken.

Heeft iemand gedroomd dat de tovenaars met aardkluiten werpen, dan komt de *Kambulumbulu* in het spel. Deze man heeft de eerbiedwaardige funktie om zich, terwijl hij zingend door het dorp marcheert, door de leden met *matungulu* op de rug te laten ranselen.

Mbambaayi-Kioto moet het vuur in de hut van *Kisheeta Nkombe* onderhouden. *Kikombo* is de poetsvrouw die elke morgen de hut moet uitvegen. *Mukokyele-buanga* moet op elke vergadering aanwezig zijn om de *lubembu*, een grote ijzeren staaf met vier uitlopers, te betingelen. Verder zijn er nog *Bayaka*, de voorzangsters.

Een zeer voorname kategorie zijn de *BaaMikundi*, media of bezetenen. Heel deftig worden zij de „ons bewakers" genoemd. Het zijn er negen in Ndyevu. We geven hier enkel hun *buanga*-namen : *Kia Kala* van de *Kisheeta nkombe*, *Kapulu-mayamba* van *Nkongolo*, *Mukange-mpala* van *Yaa Pamba*, *Kite kia kikodi* van *Kabengyele*, *Ndeke* van *Mpungwe*, *Kayi kuseka* van *Mulandala*, *Muena ngendo kayi kuikisha* van *Ntambwe a Tubonge*, *Makadi* van *Tooni*, en *Munganga* van *Kilangye*.

De *BaaMilombo* zijn drie in aantal. Zij moeten de media begeleiden en de ambtskleding aanreiken. Het zijn ook vrouwen.

Tenslotte heeft elk medium nog een verzorgster en dit zijn de negen *BaaKiuma*. Zij bereiden voor hen de maniokbrij en geven hen te eten wanneer ze langzaam uit de trance tot de werkelijkheid terugkeren.

4. Hoe wordt de Kisheeta vereerd na de oprichting

Tot dusver beschouwden we de *Kisheeta* voornamelijk in verband met de oprichtingsplechtigheden. Aanleidingen tot bezingen van de geest, die in de *Kisheeta* woont, en te dansen te zijner ere zijn velerlei. Deze vinden hun oorsprong zowel in voorspoed, bijv. na goede jacht of rijke oogst, als in tegenspoed en ziekte.

Heeft een lid gedroomd dat de *Kisheeta* een offer verlangt, dan gaan alle leden zich in de vroegte verbergen in de broes. De *Kambulumbulu* gaat hen roepen. Al schreeuwend : *tatu wafu*, vader is

dood, komen ze te voorschijn en beginnen te dansen en te zingen. De vrouwen wassen zich met water en doen dat vuil water in de *nsompo*-pot, terwijl ze het overige uitgieten. De *mukundi* geraakt in trance en slacht een kip door ze de kop af te bijten. Sommigen beweren dat zij de kip helemaal rauw zou opeten. De *mukundi* draagt als schouderriem een koord, volgevlochten met kippenveren die met rode en witte aarde zijn ingesmeerd. Op haar voorhoofd en wangen brengen ze een rode streep in de vorm van een hoefijzer aan. Rond de lippen wordt ook rode aarde gesmeerd en een witte lijn op de neus.

In trance onthult de *mukundi* ook alle oorzaken van ziekten. De lijdende zelf wordt in de hut van *Kisheeta Nkombe* gebracht, terwijl de overige leden buiten zingen en dansen. Het medium bewerkt de zieke met een hoorn en een stinkend stokje. Plots kijkt zij in de opening, die doorloopt tot op de ingrediënten, en door ingeving van de geest kan zij de oorzaak van de ziekte vaststellen. Is het tovenarij, dan weten we reeds hoe zij de *milende* uit het hoofd van de stakker haalt door hem te doen overgeven. Gaat het over een onvergefelijk tekort aan vruchtbaarheid, dan doet zij de vrouw een drank, vermengd met een houtspoeder, drinken.

Sterft echter een mens, dan binden ze hem palmtwijgen rond de hals. Ze betreuren hem echter alleen over de beek buiten het dorp, want hij was een slecht mens, een tovenaar.

Zonder enige aanleiding danst en feest men steeds op de dag dat de nieuwe maan verschijnt. Op die dag mogen de hanen niet buiten, de kippen echter wel. In beginsel dansen ze alle dagen zolang de maan wast, doch ze slaan wel eens een dag over om toch wat te werken. De eerste dag dansen ze van de vroeger morgen tot de late avond. Als de duisternis invalt, slachten ze vier kippen als een offer voor de *Kisheeta*. Ook de *nsompo* moet dan vernieuwd worden en elkeen zal rituele wassingen verrichten.

Heeft iemand slecht gedroomd, bijv. dat er tovenaars in de buurt zijn, dan roept hij dat luide in het dorp rond, met het gevolg dat iedereen wegvlucht en er die dag geen dansen zijn.

HET OFFER VAN ITOTA (IV)

(Slot)

door H. VAN THIEL, *Mill Hill*

Met foto's van Br. Herbert Sanders

XV

Vermoeid en verveeld door de urenlange studie van die onbegrijpelijke negertaal, borg Pater Vermeylen ten langen leste zijn papieren met aantekeningen op. Hij wilde zich even gaan verstrooien. Misschien was het 't best, dat hij naar het hospitaal ging om er met de zieken te praten. Dat was een nuttiger manier om wat van de taal te leren. Maar, mijn God, wat viel het allemaal tegen ! Toen hij, nu al weer zes maanden geleden, op deze post arriveerde, piepjong en onervaren, had hij gemeend die taal wel even te zullen leren, maar nu na een half jaar was zij hem nog even vreemd als het denken en doen der Inlanders zelf. Hij nam zijn fiets, sprong er op en reed weg. Hij kwam langs het voetbalveld, waar een twintigtal schreeuwende schooljongens van hun vrije middag genoten door in een kluwen achter een bal aan te hollen. Voorbij het voetbalveld sloeg hij de weg in naar het christendorp dat aan de missie grensde. Hier was het heerlijk fietsen in het koele lommer van palmbomen.

Met zijn lange armen gekruist lag hij voorover op het stuur. „Ik leer die taal nooit," dacht hij bij zichzelf. „Hoe was het nu ook weer? O ja : sangá betekende mandje, en sángá betekende opzet (1). Ja, zo was het toch, of was het precies andersom?" Hij gaf het op en trachtte aan andere dingen te denken.

(1) Het Lingombe, de taal der Ngombe, is een toontaal. Voor een Blanke is het uiterst moeilijk deze tonen aan te leren. Evenals in vele andere Bantoetalen bestaan er in het Lingombe honderden klankcomplexen met twee of drie verschillende betekenissen, naargelang de klankgrepen laag of hoog geïntoneerd worden. Zo betekent : sangá (de eerste klankgreep laag geïntoneerd en de tweede hoog) *mandje*, en sángá (met hoge tonen op beide klankgrepen) *opzet*.

Hij had het wel getroffen met zijn pastoor. Een goede, rustige man, die zijn bril meer op zijn voorhoofd dan op zijn neus droeg en ontstellend veel zwarte koffie dronk. Alleen was hij wat ouderwets. Van nieuwe missionerings-methoden moest hij niets hebben. Ook geloofde hij vast dat er nu nog geheime secten bestonden, die er weerzinwekkende practijken op nahielden. Dat waren natuurlijk louter verzinsels, die fantasierijke catechisten hem voor veel tabak hadden wijsgemaakt.

Pater Vermeylen werd in zijn overpeinzingen opgeschrikt door een kleine jongen, die naar hem kwam toehollen, luid roepend : „Fafa, bakeani ! Fafa, laat me meerijden !"

Pater Vermeylen stopte en wachtte tot de dreumes onder veel gehijg en herhaald ophalen van zijn neus, op de bagagedrager was geklauterd. Hij reed verder. Wat maakte dat direct een verschil, zo 'n mannetje achterop. Hij kreeg het er warm van. Even later voelde hij zich in de ribben porren. De kleine gebood :

„Fafa, hard rijden !"

Om hem een plezier te doen, trapte Pater Vermeylen wat harder. Het jongetje achter hem grinnikte tevreden, maar bij het zijpad, dat naar het ziekenhuis leidde, gaf de kleine dictator te kennen, dat hij er af wou. Pater Vermeylen hielp hem van de fiets, wiste zich het zweet van het voorhoofd en wilde doorrijden. Maar de kleine kwam recht vóór de fiets staan, stak twee bedelende handen uit en zei :

„Geef me een sigaret !"

„Een sigaret ?"

„Ja, ben ik dan niet met u meegereden ?"

Pater Vermeylen begreep er niets van ; moest hij het als een eer beschouwen om zich eerst voor zo 'n klein jong in het zweet te trappen en moest voor die eer dan nog betaald worden ook ? Toch haalde hij zijn sigaretten te voorschijn en wierp er één in de smoezelige handjes van de kleine. Het ventje holde weg. Hij vergat „dank u" te zeggen.

Als gewoonlijk plaatste Pater Vermeylen zijn fiets tegen een van de houten kolommen van de veranda van het ziekenhuis : een groot lemen gebouw met laag overhangend dak, en terwijl hij nog hoopte een zeker persoon niet te zullen ontmoeten, stond deze al in een van de deuropeningen vlak vóór hem : Leo Matungu,

de melaatse. Een gedrochtelijk wezen ! Pater Vermeylen vermande zich en deed zijn uiterste best zijn afkeer te verbergen voor die huiveringwekkende gestalte.

„Fafa, ben je gekomen?" riep Leo met rauwe stem.

„E e e e ! Ja !" antwoordde Pater Vermeylen.

Leo kwam naar hem toegestrompeld.

„Fafa, geef me tabak !"

Weer trok Pater Vermeylen het pakje uit zijn zak en terwijl zijn ogen zoveel mogelijk de etterende wonden, de gezwachtelde vingerstompen en de halfweggeteerde neus trachtten te vermijden, liet hij vlug een paar sigaretten in de verminkte handen vallen. Hij kon de walglijke stank van de arme lijder niet langer verdragen. Waar haalden de zusters de moed vandaan om elke morgen de afzichtelijke wonden van die melaatse te verzorgen en te verbinden ! Hij liep vlug door, hier en daar een paar bekenden en familieleden van zieken groetend, die rond hun vuurtjes zaten. Hij zou even naar André Ndongo gaan kijken die pas bediend was. Toen hij afdeling vier, waar André lag, wilde binnengaan, stiet hij zijn hoofd tegen de lage dakrand. Zijn zonnehelm rolde weg. Hij wilde hem nalopen, maar een ander was hem al voor : Leo, die hem op zijn gebrekkige voeten was nagestrompeld.

„Niet aanraken !" wilde Pater Vermeylen schreeuwen, maar hij kende de inlandse uitdrukking niet. Met een brede lach op zijn gehavend gezicht, die overging in een afschuwelijke grijns, reikte Leo hem de hoed, die hij tussen zijn verbonden handen hield geklemd.

In afdeling vier was geen mens te zien. Pater Vermeylen vroeg Leo waar de zieke was. Deze verstond hem blijkbaar niet en wees daarom naar buiten, waar de witte gestalte van Zuster Maria-Josefa hun richting uitkwam.

„U zoekt zeker André Ndongo, Pater?" vroeg Zuster Maria-Josefa.

„Ja Zuster, ik dacht dat hij hier lag, maar het hele vertrek is leeg."

„Ze hebben hem een uur geleden weggedragen."

„Zo, is hij al dood?"

„Neen, hij leeft nog, maar zijn familie heeft hem meegenomen ; hij wilde in zijn eigen dorp sterven."

Een ogenblik stond Pater Vermeylen perplex. Hoe kon een stervende er toe komen om zich urenlang langs smoorhete wegen te laten dragen, om in zijn eigen dorp te sterven?

Zuster Maria-Josefa speelde wat met haar koord. Leo bracht een paar onverstaanbare klanken uit en waggelde weg.

Pater Vermeylen gaf geen uiting aan zijn gedachten. Hij vroeg enkel :

„Wat mankeerde hij Zuster?"

„Dubbele longontsteking. Ik heb alles voor hem gedaan wat ik kon. Misschien had hij het nog gehaald, als die mensen hier maar niet zo dom waren."

Zij liet het koord een paar maal om haar vinger draaien.

„Hoezo? U bedoelt dat hij hier had moeten blijven?"

„Neen, na wat ze gisteren met hem gedaan hebben, mochten zij hem gerust meenemen. Hij zou toch gestorven zijn."

Pater Vermeylen stond met zijn handen in zijn zij te luisteren.

„Gistermorgen," ging Zuster Maria-Josefa verder, „had ik zijn borst dik in de watten gepakt om hem flink te laten zweten. Toen ik gisteravond nog even ging kijken, lag André hier op de veranda in de tocht, de watten naast hem, en zijn vrouw was bezig scheuten koud water over zijn lichaam uit te gieten. 'Mijn man heeft vuur in zijn lichaam', vertelde ze. 'Als het vuur gedoofd is, zal hij beter worden.' En meteen reikte zij haar dochtertje de kalebas om ze opnieuw bij de bron te gaan vullen."

„Ik geloof dat het hier allemaal onbegonnen werk is, Zuster," zuchtte Pater Vermeylen.

„Och, dat moet u niet zeggen. De Zwarten moeten nog veel leren. Wij kunnen niet meer dan ons best doen."

Zuster Maria-Josefa werd weggeroepen door een ziekenbediende en Pater Vermeylen stapte weer op zijn fiets, een ondervinding rijker en een illusie armer.

„Fafa, oyani o? Fafa, ga je weer?" hoorde hij iemand roepen.

Hij keek om en zag hoe Leo bij zijn vuurtje onbeheerst aan zijn bamboepijp zat te trekken.

Diezelfde avond bereikten drie personen het hospitaal : Itota,

Tiambe met een zware mand maniok, tabak en keukengerei op haar rug, en Ngandohula die zwak en slap in de sterke armen van zijn vader lag. Zij namen hun intrek in het lege vertrek van afdeling vier.

„Aima tito a teni." Het dier ontsnapte de pot, zegt de Kongolees wanneer een varken of een antiloop aan de dodelijke worp van een speer of werpspies weet te ontkomen, en ditzelfde gezegde bezigen zij als iemand aan een dodelijke ziekte ontsnapt.

Ngandohula was het gelukkige dier dat de dood wist te ontvluchten, dank zij de onbaatzuchtige hulp van twee blanke vrouwen, die vier dagen en nachten bij hem waakten, elkaar om de vijf uren aflossend. En terwijl de blanke vrouwen met Ngandohula bezig waren, zich over hem heen bogen, hem injecties gaven en zijn asgrauw lichaam met warm water wasten, zat Itota in een hoek van het vertrek naar het wit van hun kleren te staren. Iedere beweging van de zusters volgde hij, het hoofd ver vooruitgestoken, met opengesperde ogen, en telkens wanneer een zuster de injectienaald in de arm van zijn bewusteloos kind dreef, rilde hij en greep hij naar zijn arm als voelde hij de scherpe punt zijn eigen lichaam binnendringen. Nam de zuster de pols van Ngandohula op, dan was hij een en al aandacht, en er kwam een stille vreugde in zijn hart als de zuster, na wat ernstig op haar horloge gekeken te hebben, het magere armpje weer teruglegde op de ruwgevlochten slaapmat en hem daarna bemoedigend toeknikte, want dan wist hij dat de „masini" (1) nog werkte.

Eens, toen beide zusters weg waren, kroop hij op handen en voeten tot vlak bij zijn zoon. Met de mond dicht bij het oor van zijn kind fluisterde hij : „Ngandohula ! Hoor je me niet ? De blanke vrouwen zullen je beter maken ! Ngandohula, doe je ogen open ! Waarom wil je je ogen niet opendoen als je vader het zegt ?"

Ngandohula hoorde zijn smekende stem niet. Hij lag roerloos, zijn hoofd op de schoot van Tiambe, die met trage handbewegingen de vliegen wegjoeg, welke zich op de gezwollen lippen van haar kind wilden neerzetten. Itota plaatste twee vingers op de ogen

(1) Masíni : verbastering van machine. Bedoeld wordt : polsslag.

van Ngandohula, drukte de oogleden met geweld omhoog en keek in de waterige pupillen met de fletse omrandingen.

„Ngandohula, ken je me niet meer? Zie je niet dat ik je vader ben? Ngandohula, als je je ogen openhoudt, krijg je een mooie lendendoek!"

Zodra Itota zijn hand terugtrok, vielen de ogen weer langzaam dicht. Moedeloos kroop de gekwelde vader terug naar de hoek van het vertrek en bleef daar stil zitten huilen. Wat later werd hij in zijn bedroefde stemming opgeschrikt door iemand, die hem aan zijn arm trok. Leo Matungu, de melaatse, stond voor hem en wees met zijn vingerstompen in de richting van het bed, waarop Ngandohula lag.

„Is dat jouw kind?"

„Ja!"

„Waar heeft het pijn?"

„In de borst!"

„In de borst?"

Leo bukte zich en fluisterde Itota in het oor :

„Daar heb ík een sterke medicijn voor."

Itota keek hem recht in het gezicht. Het afzichtelijke gelaat hinderde hem niet. Hij zag het niet eens ; hij had slechts aandacht voor dat éne woord, dat de gezwollen lippen van Leo hadden uitgesproken : medicijn.

Hij richtte zich op en vroeg met bedelende stem :

„Pani! Geef ze me!"

Leo bracht zijn vuist naar de mond en maakte een zuigend geluid. Itota had hem begrepen ; hij liep naar de mand van Tiambe, rommelde er wat in en haalde er een bundeltje gedroogde tabaksblaren uit, die hij Leo in de handen duwde. Deze verdween even geruisloos als hij gekomen was, en nog diezelfde avond reikte hij Itota een groen, dichtgevouwen blad dat van boven met een dunne liaan was bijeengebonden. Itota ging er mee naar zijn zoon, bukte zich, beurde het bed een weinig op en schoof de medicijn er onder. Nu zou zijn zoon beter worden!

De volgende morgen sloeg Ngandohula voor het eerst zijn ogen op en keek ontsteld in het vriendelijke gelaat van Zuster Maria-Josefa, de eerste blanke vrouw die hij in zijn leven zag. Zijn ogen

vielen onmiddellijk weer dicht, doch even daarna openden zij zich opnieuw en nu lispelden zijn lippen: „Blanke vrouw!" Tegelijkertijd ging er een korte rilling door zijn uitgemergeld lichaam. Itota had de beweging gezien en zijn luisterend oor had de woorden opgevangen, die Ngandohula nauwelijks hoorbaar had uitgesproken. Hij sprong overeind; zijn krachtige gestalte trilde van blijde opwinding. Hij wilde zich op zijn kind werpen, het schudden, het uit pure blijdschap in zijn armen ronddragen. Hij had de stem van zijn zoon gehoord, de stem die zes lange dagen hardnekkig gezwegen had. Zwaar hijgend stond hij vlak bij het bed. Maar toen hij zich wilde bukken om zijn kind vast te grijpen, duwde Zuster Maria-Josefa hem met een zacht gebaar terug.

„Laat hem met rust! Hij moet rusten!"

Ook Tiambe had gezien hoe haar kind weer voor het eerst de ogen had opgeslagen. Nog altijd zat zij aan het hoofdeinde van zijn bed, en nu zij zag hoe het leven in het lichaam van haar Ngandohula was weergekeerd, huilde zij tranen van geluk en met haar hand streek zij haar zoon zeer zacht over het stugge kroeshaar.

Het dier was de pot ontsnapt!

Een paar dagen later droeg Itota zijn zoon naar huis. Toen zij het hospitaal verlieten, stond Leo hen bij de ingang op te wachten en bracht zijn vuist weer aan de mond. Itota greep in de mand, die nu op de rug van zijn vrouw hing, en wierp Leo een lawine ineengeschrompelde tabaksblaren voor de voeten. Urenlang liep Itota achter zijn vrouw aan, die zich met grote binnenwaartse passen voorthaastte. Ngandohula praatte zacht tegen zijn vader over de blanke vrouwen, die hem' hadden betergemaakt, en Itota voelde zich te blij om hem tegen te spreken. Ngandohula was nog maar een kind, hij kon nog niet weten dat de medicijn van Leo sterker was gebleken dan die van de blanke vrouwen; hij kon niet weten dat de medicijnen van de blanke vrouwen zó zwak waren, dat zij er niet eens een kip voor durfden vragen.

In Boso Ekila liep Itota het magazijntje van zijn neef binnen en kocht er de mooiste en kleurrijkste doek, die de winkel rijk was.

Een kind : het enige waaraan een Zwarte moeder gehecht is. Let op de sierlijke haartooi van deze gelukkige Ngombe-vrouw

Ngombe-dorpstafereeltje

Moeder stampt maniok terwijl haar jongste kind in haar onmiddellijke nabijheid wat in het zand speelt

XVI

Ngandohula was helemaal beter. Hij ging weer met zijn vriendjes naar het bos en raakte niet uitverteld over de missie en de „blanke vrouwen", die zo rijk waren dat ze „alleen maar kleren" waren. Hij had er de school gezien en de onderwijzers, die lange broeken droegen, zoals Pierre Mbombolo er een uit Kinsasa had meegebracht. Ook de fafa, die elke maand in Ipaka kwam, had hij gezien en nog een andere, een hele lange fafa, die geen Lingombe kende en alleen maar „ja, ja" zei.

Ja, Ngandohula was weer beter en toch was Tiambe, zijn moeder, niet gerust. Haar zoon was geen „man" ; hij was laf en bang, wraak was hem vreemd. Hoe zou haar kind blijven leven als hij de eeuwenoude wet „oog om oog" niet toepaste? Iemand zou hem met een nieuwe ziekte kunnen „slaan", vooral als men te weten kwam dat hij een „zwakkeling" was en niet „terugsloeg". De bezorgdheid liet haar niet met rust en daarom riep ze haar zoon op een keer bij zich en zei :

„Mijn kind, ik zie dat Kitonga nog altijd met tien vingers rondloopt."

Ngandohula keek even beteuterd en antwoordde :

„Mijn vinger is de pijn al lang vergeten."

„En het hart ook?"

„Ja, ook het hart."

„Mijn kind, wat scheelt je? Kan het hart de pijn vergeten die het lichaam geleden heeft? Hebben onze voorvaders ons niet geleerd dat iemand, die gehuild heeft, nooit mag vergeten waarom hij gehuild heeft, tot hij wraak heeft genomen? En jouw hart is de pijn vergeten?"

„Mama," zei Ngandohula met een zucht „laat me alleen, waarom er op teruggekomen?"

„Omdat je laf bent, omdat je je wonden laat slaan en niets terug doet!"

Toen ging de zoon van Itota recht vóór zijn moeder staan en zei kordaat :

„Mama, tata heeft gezegd, dat ik een man ben ; ik weet wat ik doen en laten moet. Nooit zal ik Kitonga een wond slaan ; mijn wond was een wond van spel en niet van opzet!"

Dit bruusk optreden maakte Tiambe zo boos, dat zij haar kind begon te verwensen. De woorden stroomden als het water van een gezwollen beek :

„O, had ik je nooit het leven gegeven !
Ware je blind geboren !
Hadden mieren de dood in je hart gebeten !
En ware mijn melk in gif verkeerd !

Moge deze weigering je de groei ontnemen !
Je lichaam met schurft bedekken !
Moge je vader je verachten !
En vrouwen je ziekte beschimpen !"

En toen zij merkte, dat haar vloeken op Ngandohula niet de minste indruk maakten, stak zij haar vinger op en riep geërgerd :
„En toch zal Kitonga niet met tien vingers sterven !"

Een paar maanden verstreken. Toen gebeurde het grote ongeluk dat heel Ipaka voor dagen in diepe rouw dompelde : een olifant doodde Monoko, de broer van Itota.

Een alleen rondzwervende olifant was met een poot in een van de varkenskuilen (1) terechtgekomen, die Itota langs zijn manioktuin had gegraven, en een zware ijzeren punt was daarbij in de voetzool van het beest blijven steken. Het had zich uit de kuil weten te werken en zich daarna, duidelijke bloedsporen nalatend, het bos ingesleept.

Alle onverschrokken mannen van Ipaka wapenden zich daarop met messen en speren en gingen het gewonde dier achterna. Zij volgden het bloedspoor en de ronde platte kuilen, die zijn plompe poten hadden achtergelaten. Maar in het dichte bos raakten zij zijn gang kwijt. Wel wees er hier en daar een geknakte tak of een vertrapte struik op, dat het beest daar was gepasseerd, doch het

(1) Langs de manioktuinen en ook wel in de bossen graven de Ngombe diepe kuilen met loodrechte wanden. Speerpunten en scherpe stukken ijzer worden in de bodem van de kuilen gestoken om het varken of ander wild bij zijn val te verwonden. De kuilen worden bedekt met een dunne laag stokken en blaren.

zoeken werd voortdurend moeilijker en gevaarlijker. De mannen verspreidden zich en kapten met korte, vinnige slagen in het warnet van takken en lianen om zich een weg te banen.

Monoko, de broer van Itota, die bekend stond als een van de stoutmoedigste jagers, was ver van de anderen afgedwaald en na lang en omzichtig gespeurd te hebben, was hij er in geslaagd het spoor te hervinden. Het jagersbloed begon zijn lichaam met schokken te doorstromen ; de eer de olifant de eerste lanssteek toe te dienen, deed hem alle gevaar vergeten. Op handen en voeten sloop hij in drieste overmoed verder ; zijn lichaam raakte tak noch blad. Een licht gesnuif in het dichte groen maakte hem oplettend. Voorzichtig drukte hij de takken opzij en rekte zich ; hij zag niets. Weer bukte hij zich om tussen de struiken door te gluren ; nog merkte hij niets. Hij wilde verder kruipen, toen ineens een zwart gevaarte met angstaanjagend getrompetter en hoog opgerolde slurf uit de wilde bos-ondergroei opdoemde en met een razende vaart op hem afkwam.

In een ommezien stond de koene jager recht, richtte zijn lans en wierp haar met kracht in de richting van het naderend monster. Doch toen hij onmiddellijk daarop een zijsprong wilde maken om het woedende dier te laten voorbijstormen, gebeurde het tragische : Monoko struikelde over een kleine mierenheuvel en viel met een wilde kreet vóór de logge, stampende poten (1). De olifant, door de martelende pijn van de speer, die diep in zijn hals was blijven steken, tot het uiterste geprikkeld, greep met zijn slurf naar het sidderend lichaam van zijn aanvaller, zwiepte het de lucht in, ving het met zijn slagtanden op, schudde het van zich af en vertrapte, vermorzelde het met zijn plompe poten.

Al die tijd had het bloed met regelmatige gulpen uit de brede speerwond gespoten en nu het monster zijn wraaklust bevredigd had, stortte het met een plof dood neer op de lugubere overblijfselen van zijn slachtoffer.

Zo vonden de jagers van Ipaka de dode olifant, badend in een

(1) De kleine mierenheuveltjes, de madúgá, zijn gewoonlijk niet hoger dan een halve meter en worden gebouwd in de vorm van paddestoelen. De grote mierenheuvels, de makolí of meéno, bereiken een hoogte van tien meter.

plas kwalijk riekend bloed, en aan het verminkte hoofd, dat zij tussen het platgetrapte en met bloed bevlekte struikgewas vonden, herkenden zij Monoko, de broer van Itota.

Een huivering beving de mannen bij het zien van de afschuwelijke manier, waarop de olifant met zijn poten het leven uit een der hunnen had gestampt. Niemand sprak een woord. En in die stilte liep Itota naar de dode olifant en probeerde de ijzeren pin uit de voetzool te trekken. Het ging niet. Toen rukte hij de speer, die rechtop in de hals van de kolos stond, uit de gapende wond en liet de mannen één voor één zien, hoe diep zijn broer de punt door de taaie huid in het vlees had weten te drijven : tot aan de schacht was het brede blad met geronnen bloed bedekt.

Hierop gingen de jagers naar huis en thuisgekomen smeerden zij zich in met lichtbruine klei en er werd diep gerouwd om de broer van Itota, hun kranige jager. Er werd getreurd, niet zozeer uit medelijden doch eerder omdat het dorp nu een dapper man minder telde.

's Avonds zongen de inwoners van Ipaka hun rouwzang :

De grote man van ons dorp, Monoko,
Hij is er niet !
De trots van ons dorp,
Hij is er niet !
Hij was krachtig en sterk als de „bobinjo",
Hij is er niet !
Niemand ving meer dieren dan hij.
Hij is er niet !
Waar is hij gebleven?
Hij is er niet !
Onze vreugde is verdwenen, onze nacht is aangebroken.
Hij is er niet !
De dieren in het bos lachen.
Hij is er niet !
De vissen worden talrijk.
Hij is er niet !
De machtige doodde de machtige.
Hij is er niet !
Wie zal hem vervangen?
Hij is er niet !

De dag is nacht.

Hij is er niet !

Tamtams zonden het droeve bericht naar alle windstreken en van heinde en ver kwamen mannen en vrouwen naar Ipaka om de dood van hun familielid te betreuren. Met verende tred haastten zij zich voort, als gedreven door een onzichtbare macht, zonder ergens te rusten, zonder iemand te groeten. Als in trance liepen zij, met licht gebarende, opgehouden handen hun jammerklachten begeleidend. En vóór de hut van de dode aangekomen, wierpen zij zich languit in een modderpoel en wreven, huilend als bezetenen, de vettige klei over hun naakte ledematen (1).

Avond aan avond danste men de dodendans, die voortduurde tot kort vóór zonsopgang, en zonder ophouden klonk het rhythmisch handgeklap en de droefgeestige tegenzang van mannen en vrouwen : Hij is er niet ! Hij is er niet !

En in het bos lag een kolos van een cadaver te rotten en te stinken, want niemand wilde van de olifant eten, omdat hij Monoko, de broer van Itota, had gedood. Een eindeloze stroom rode mieren drong in dichte gelederen door de speerwonde naar binnen, nauwelijks plaats openlatend voor hun ontelbare, bedrijvige soortgenoten, die zich in onafgebroken rijen, zwaar met aas beladen, naar hun nesten spoedden. Zwermen dichtopeengedrongen gulzig zuigende reuzenvliegen, die nagenoeg de gehele huid bedekten, vlogen voortdurend nijdig gonzend op om niet verpletterd te worden door roofvogels van allerlei grootte en pluimage, die zich schreeuwend en krijsend en elkaar bevechtend neerstortten op het kreng. En deze werden op hun beurt weer verjaagd door twee machtige, sneeuwwitte arenden, die beurtelings op de walglijke massa neerstreken om er met hun geweldige, haakvormige snavels stukken uit te rijten voor hun onverzadigbare jongen.

(1) Wie in Afrika niet huilt en niet veel misbaar maakt, loopt kans er later van beschuldigd te worden, de dood van de overledene veroorzaakt te hebben.

XVII

Toen Itota op een avond, ongeveer drie weken na de dood van zijn broer, op de veranda van zijn huis wat lianen zat schoon te maken voor zijn fuiken, kreeg hij bezoek van twee familieleden.

„Bokio losako?" groetten zij (1).

„Mbitasusa!" antwoordde Itota zonder van zijn werk op te zien, en even later :

„Odoini o? Zijn jullie gekomen?"

„E e e e! Ja!" klonk het uit twee monden tegelijk. De bezoekers vielen vermoeid neer in de ligstoelen, die op de veranda stonden ; de bestofte benen staken zij zover mogelijk vooruit, de armen lieten zij slap langs het lijf hangen. Zonder een woord te zeggen reikte Itota hun de pijp met tabak. Om beurten deden zij een paar lange halen aan het brede roer. Met zoveel geweld zogen zij, dat de ras slinkende tabak hoorbaar knetterde en het aangewakkerde vuurkooltje een regen van snel dovende vonken spatte. De rookkolommen, die zij uit hun oververzadigde longen stieten, waren zo dicht dat hun gezichten er achter verdwenen.

Lange tijd werd er geen woord gesproken ; de twee bezoekers rustten uit en schenen niet de minste behoefte te hebben aan praten. Itota liet zijn mesje schrapend langs een gespleten liaan gaan. Ragfijne, spierwitte krulletjes verzamelden zich vóór het bezige mes en vielen licht als veren op zijn behaarde benen en tussen de plooien van zijn lendendoek.

Na enige tijd begon de oudste van de bezoekers :

„Itota, waar is je vrouw?"

„Zij is naar de bron om water te halen."

Weer was het hoorbaar stil. De oudste kwam wat voorover zitten en zei :

„Itota, je weet, dat onze broer Monoko door de olifant gedood is (2). Ja, onze broer Monoko is gestorven, hij heeft de olifant gedood

---

(1) Bokió, losáko. „Bloedverwant, geef me je lijfspreuk". Opperhoofden en ouderen hebben hun lijfspreuk, die zij bij wijze van begroeting langzaam en plechtig uitspreken. De lijfspreuk van Itota luidt : Mbitasusa. „Ik stoor me niet aan de dingen die de mensen zeggen".

(2) Het woord „broer" wordt door de Ngombe ook gebruikt waar het slechts een neef betreft.

en daarna is hijzelf ook gestorven. De olifant heeft hem gezonden naar die plaats vanwaar niemand terugkeert. En toen Monoko gestorven was, zijn al onze familieleden gekomen om zijn dood te betreuren, en van de olifant heeft niemand gegeten, omdat hij onze broer Monoko doodde. Zeven dagen hebben wij ons elke morgen met klei ingewreven en gehuild, omdat het hart van Monoko door de olifant vertrapt werd. Toen de rouwdagen voorbij waren en wij ons gewassen hadden, hebben wij gezegd : Wij moeten weten wie onze broer Monoko gedood heeft. Daarom zijn we naar hier gekomen en vóór we hier kwamen om te rusten, zijn wij bij Ngangela geweest, die onze familie kent en daar hebben we gedaan wat onze voorvaderen ons hebben voorgeschreven. Wij hebben de medicijnman gezegd : Medicijnman, onze broer Monoko is dood, wijs ons de persoon aan die hem gedood heeft, opdat wij het weten en wraak nemen. Eerst hebben wij hem vijf en twintig „pata's" (1) betaald en toen wij hem het geld gegeven hadden, telde hij het zo : Eén pata, twee pata's, drie pata's... vijf en twintig pata's.

Daarna liet hij mij de namen noemen van al onze familieleden. En toen ik de namen van onze familieleden opnoemde, noemde ik ook jouw naam, en toen ik jouw naam noemde, zei de medicijnman : Ga niet verder, je hebt de schuldige al genoemd. En nu zijn wij gekomen om je te laten weten dat je een boze geest hebt en dat je onze broer Monoko gedood hebt."

De spreker hield op. Zonder een spier op zijn gezicht te vertrekken had Itota de grove beschuldiging aangehoord, maar het mesje lag stil in zijn hand en de liaan schoof niet langer langs de ranke vingers. Hij kuchte even, toen nam hij het woord.

„Zwager, ik heb gehoord wat je gezegd hebt. Monoko is dood. Ook ik heb met mijn vrouw zeven dagen om zijn dood gerouwd. Dat de medicijnman mij er van beschuldigt mijn broer gedood te hebben, vind ik niet erg en mijn hart maakt zich er niet ongerust over. Ngangela heeft zich vergist ; ik heb geen kwade geest en ik ben niet schuldig aan de dood van mijn broer Monoko."

De oudste hernam :

„Zwager, wij hebben gehoord dat de olifant in jouw varkenskuil

(1) Een páta is een bankbiljetje van vijf frank.

is terechtgekomen. Wie anders dan jij zou de olifant naar Monoko gestuurd hebben om hem te doden?"

„Zwager!" riep Itota uit, „ik heb de olifant niet gestuurd! Niet de olifant, de termietenheuvel heeft hem gedood! Heb ik laatst, toen ik langs de plek kwam, waar de olifant mijn broer doodde, geen kleine afgebroken termietenheuvel gevonden?"

Itota stond op en liep naar een oude omgekeerde kookpot, die achter op de veranda lag. Hij haalde er een brok zwarte termietenklei onderuit en legde het vóór de voeten van zijn bezoekers.

„Hier," zei hij, „deze termietenheuvel doodde Monoko. Je weet toch dat termietenheuvels ongeluk aanbrengen? Waarom zou ik een olifant gestuurd hebben om mijn broer te doden? Was er iets tussen hem en mij?"

De oudste liet zich niet overreden. Toen Itota verder wilde gaan, beduidde hij hem met een kort handgebaar te zwijgen en merkte schaamteloos op :

„Itota, wij weten dat je maar één kind hebt. We weten dat je opperhoofd zult worden en dat een opperhoofd met één vrouw en één kind niet in aanzien is. Ook weten wij dat de tijd van je vrouw voorbij is."

Deze verdachtmaking klonk Itota zó beledigend in de oren, dat hij met gebalde vuisten vóór zijn familielid kwam staan en hem toeschreeuwde :

„Wat? Durf jij zeggen, dat ik mijn broer heb vermoord om zijn vrouw te erven? Heeft de vrouw van mijn broer ooit kinderen gebaard? Zeg op, wie heeft gezegd, dat ik het lichaam van een onvruchtbare vrouw verkozen heb boven het leven van mijn broer? Heeft Ngangela jullie dit soms verteld?"

Zonder antwoord af te wachten vervolgde hij :

„Ik zal doen wat jullie van mij verlangen. Laat Ngangela in het bos de medicijnen zoeken, die mijn onschuld zullen bewijzen en morgenavond zullen wij gedrieën naar het bos gaan ; daar zal ik de medicijn drinken. Het vergif zal mij niet schaden. Ik heb Monoko niet gedood! Ik heb geen kwade geest! Het was de termietenheuvel die hem doodde."

Itota zweeg, ging zitten en begon weer aan zijn liaan te werken. Ook de twee bezoekers zwegen. En zo zaten zij nog toen Tiambe, de vrouw van Itota, een gevulde waterkruik op haar hoofd balan-

cerend, tussen de jonge bananenplanten door, met statige gang op hen kwam aangelopen.

De volgende morgen ging Ngangela vroeg naar het bos. Zijn valse vreugde kende geen grenzen. Nu zou hij Itota laten zien wat het betekende een vreemdeling in het dorp te halen en er door deze alles wat blonk en mooi was uit te laten slepen. Diep gebukt zocht hij tussen het struikgewas naar de „njonguma", de giftige plant waaruit hij de verschrikkelijke medicijn zou bereiden. Ja, njonguma zou Itota te slikken krijgen en geen „mbondo" (1). Tweemaal had hij het spel verloren. Itota had de worstelwedstrijd gewonnen en de blanke vrouwen hadden zijn zoon genezen. Nu was het zijn beurt ! Zodra hij tussen de wemeling van struiken een njonguma gevonden had, liet hij zich op zijn knieën zakken en hakte met het blad van zijn mes de grond los. Met zijn handen trok hij een paar sappige wortels los en wikkelde ze in een kooloblad.

Thuisgekomen groef hij op het pleintje vóór zijn hut een kuiltje en spreidde er een bananenblad in uit. Hij nam een gevulde kalebas, goot wat water op het blad en liet de wortels er in vallen. Met de bittere vreugde van de haat in zijn hart stond hij lange tijd toe te zien hoe het water langzaam een bruine kleur aannam, de kleur van het gif dat Itota drinken zou.

Het was diep in de nacht toen Itota zacht op zijn deur hoorde kloppen. Voorzichtig deed hij open. Vóór hem stonden de schimmige gestalten van zijn familieleden. De oudste droeg een korte lans, de andere twee kleine kalebassen.

„Kom mee !" fluisterde de oudste.

Een paar minuten later waren zij alle drie in het bos verdwenen. Zij liepen achter elkaar. Itota voorop.

„Mijn vrouw zal niets merken," dacht Itota ; hij had een sterke slaapmedicijn op haar rustige ademende borst gelegd.

---

(1) Mbondó, het sap van de mbondo-boom, is het mildere soort vergif dat door de Ngombe bij het godsgericht wordt gebruikt.

Njonguma, het sap van de njonguma-plant, is zó kwaadaardig, dat de Ngombe het slechts zelden toepassen. „Wie njoguma inneemt, valt altijd — aldus luidt de zegswijze — ook al heeft hij geen boze geest".

Heel het bos leefde : duizenden krekels snerpten, kikkerkoren kwaakten en uilen vlogen krassend over de toppen van de bomen. Vurige kevertjes voerden een feeërïek ballet uit, zwevend tussen de stammen van de bomen, en schril piepende vleermuizen vlogen rakelings langs de gezichten van de zwijgend voortschrijdende mannen.

Op een open plek hielden zij halt.

„Geef hem de medicijn," zei de leider tot zijn broer. Deze reikte Itota een van de kleine kalebassen. Itota nam ze aan en begon kalm en bedaard te spreken.

„Jullie beschuldigen mij van een slechte geest. Ik zal jullie tonen dat ik die niet bezit en ook niet schuldig ben aan de dood van mijn broer Monoko. Ik zal de medicijn drinken en het gif zal mij niet deren. Ik zal rechtop blijven staan en niet vallen, zoals een man valt die een kwade geest heeft en zijn medemensen doodt."

Meteen trok hij de stop, een opgerold blad, uit de opening van de kalebas, zette haar aan zijn mond en dronk ze in één teug leeg.

Daarna ging hij zitten. De oudste trok een blad van een wilde bananenplant en Itota het blad voorhoudend, zei hij plechtig :

„Als je Monoko gedood hebt, moge dan de medicijn je doen vallen."

Meteen wierp hij het blad in de richting van Itota, die het overeindkomend opving, het driemaal boven zijn hoofd liet cirkelen en het daarna met een ruk van zich afwierp. Een paar seconden stond Itota onbeweeglijk. Toen begon hij te beven. Zijn mond vertrok ; zijn ogen rolden ; de lege kalebas viel uit zijn hand ; met een doffe klap viel hij neer (1).

De twee metgezellen keken elkaar veelbetekenend aan. Itota was schuldig ; het bewijs was geleverd. Zij bukten zich over hem heen, braken zijn mond open en goten er het walglijke braakmiddel in, dat de tweede in de andere kalebas bij zich droeg. Na enige tijd kwam Itota weer bij.

(1) Dit is het verschrikkelijke godsoordeel, dat men bij de Ngombe, die voor ziekte en dood geen natuurlijke oorzaken aanvaarden, sinds onheugelijke tijden toepast. Vroeger gebeurde dit in het publiek, nu uit vrees voor de Staat, in het oerwoud in de geheimzinnige schemer van een maanlichte nacht.

Een nieuw leven was voor hem aangebroken, het rampzalige leven van iemand die een boze geest heeft.

Zodra Ngangela vernomen had, dat Itota gevallen was, sloot hij zich op in zijn hut en begon, gezeten op zijn driepootstoeltje, uiting te geven aan zijn duivels plezier. Hij lachte met telkens langere uithalen en sloeg zich zó hard op de knieën, dat het stoeltje er van kraakte. Hij had Itota gebroken ! Nu zijn kind nog !

XVIII

De onderwijzer van de tweede klas was ziek en nu zat Pater Vermeylen zelf aan het kleine wankele tafeltje, dat de jongens de gewichtige naam „biló" (bureau) hadden toegedacht. Vóór hem zaten de leerlingen hun sommen op de leitjes te krassen. Pater Vermeylen zat wat ongeïnteresseerd naar de zwarte kroeskoppen te kijken en luisterde naar het piepen van de griffels. Hij had een lam, moe gevoel in zijn benen ; 't liefst had hij ze op het tafeltje gelegd om ze wat te laten rusten. Hij zat te denken aan zijn pastoor, welke die morgen al heel vroeg op bedieningsreis was gegaan en met wie hij tot laat in de nacht had opgezeten. Een eigenaardig man, die pastoor, zo conservatief, zo ouderwets, maar ondanks dat alles een beste baas, iemand die de Negers een warm hart toedroeg. Alleen kon hij, vooral 's avonds, tot vervelens toe zitten oreren over geheime genootschappen, die volgens hem de schrik der Negers waren.

Mogelijk dat een hele tijd geleden die genootschappen bestonden, maar het zou dwaas zijn te geloven, dat er ook nú nog geheime secten waren, die de Zwarten terroriseerden.

„Ngandohula, stilzitten !" riep Pater Vermeylen ineens.

Ngandohula, de zoon van Itota, die even had omgekeken, schrok en boog zich weer over zijn sommen.

Ngandohula was al bijna twee jaar op de missieschool. Hij was flink en fors geworden en er lag iets voornaams in zijn trekken. Zijn neus was minder plat dan die van zijn makkers, zijn ogen lagen diep in de kassen, hetgeen hem een streng uiterlijk gaf. Doch wanneer de mondspieren zich vertrokken tot een lach, kwam

er een vrolijke twinkeling en een heldere, lichtende glans in die diepliggende pupillen.

Itota had zijn zoon naar school laten gaan. Sedert Itota schuldig was bevonden aan de dood van zijn broer, kwam hij zelden in het dorp. Hij zwierf door de bossen, waar hij vallen en strikken zette. De inwoners van Ipaka schuwden hem. Iedereen wist dat hij een boze geest had. Zelfs kinderen wisten dat Itota de geheime kracht bezat iemand te doden ; de moeders hielden lastige kleinen in bedwang door naar het bos te wijzen en te zeggen : „Pas op, daar komt Itota, hij komt je halen !"

Het leven had voor Itota geen waarde meer. Nooit zou hij tot opperhoofd worden uitgeroepen ; nooit zou men zijn voorhoofd en schouders en hart met olie zalven ; nooit zou men hem op het dak van zijn woning plaatsen en zijn voeten in bananenblad wikkelen, zodat zij bij het gaan de grond niet zouden raken ; nooit zou men te zijner eer de „libanja" dansen ; nooit zou hij begroet worden met het voorname „Kumu bwanda !" (1). Wie zou een man met een boze geest, een moordenaar als opperhoofd willen hebben ? En daarom zwierf Itota door het bos ; de krachtige reus, die vroeger voor niemand of niets bevreesd was, leek nu wel een schuwe antiloop die bij het minste gerucht van angst ineenkrimpt. Itota was gedoemd alleen door het bos te dwalen, gelijk een oude olifant die door de kudde werd uitgestoten.

Eens, toen Itota op een donkere avond naar huis kwam om wat voedsel te halen, vroeg Ngandohula hem, of hij naar de missieschool mocht. Toen trok Itota zijn zoon dicht tegen zich aan en na een lange tijd over het zachte vel van Ngandohula's hand gestreken te hebben zei hij :

„Ga maar naar de school van de Blanken. Leer er schrijven en lezen en de getallen, dan kun je later een wijs opperhoofd worden."

Daarna ging hij naar zijn hut en kwam terug met een luipaardetand aan een koord geregen. Hij hing zijn zoon het koord om de hals.

---

(1) Alle ceremoniën hierboven beschreven, staan in verband met de installatie-plechtigheden van een opperhoofd. De groet „Kúmú, bwandá !" wordt enkel aan opperhoofden gegeven. Als wedergroet geldt een langgerekt „Bi-kaa-iii !"

„Mijn kind," zei hij plechtig, „deze tand moet je altijd blijven dragen, ook bij de Blanken, dan zullen de mensen zien dat je eerstgeborene bent en dat je recht hebt je vader op te volgen. Leer de wijsheid van de Blanken, mijn kind, zij zijn onze meesters, wij hun slaven. De kwade geest, die mij mijn broer deed doden, zal jou niet raken."

Daarna zegende Itota zijn zoon. Hij spuwde op de handen, die Ngandohula hield uitgestoken en zei met diepe, gevoelige stem :

„Swaaa !
Mogen je jaren talrijk zijn als de haren van mijn hoofd.
Swaaa !
Moge je lichaam sterk worden als het mijne.
Swaaa !
Moge je een goed opperhoofd worden !"

En nog zat Itota naar zijn kind te kijken, dat zijn handen aan zijn hoofdhaar droogwreef, toen hij er weer op wrede wijze aan herinnerd werd, dat hij een getekende was, want een paar hutten verderop begon een gevoelloos wijf te zingen :

„Itota heeft de vrouw van zijn broer begeerd,
Itota heeft een boze geest."

Pater Vermeylen voelde zijn benen nog zwaarder worden. Hij stond op en liep de klas wat rond. Vóór een van de raamopeningen bleef hij stilstaan en keek naar de rij vlammend-rode canna's, die hij langs het schoolplein had laten planten en waar nu veelkleurige rijstvogeltjes omheen zweefden, die beurtelings aan de wiegende stengels gingen hangen om met korte rukjes van hun snavel de pitjes uit de zaadknoppen te halen. Uit het aangrenzend klaslokaal klonk het monotone gedreun van een twintigtal jongensstemmen, die hun catechismusles opzegden. En boven in de nok van het dak vloog een brommende metselbij met ongedurige zwenkingen heen en weer op zoek naar een geschikte plaats voor haar nest.

Hij ging weer zitten en keek op zijn horloge. Half twaalf ! Er scheen geen eind aan de morgen te komen.

„Iemand klaar?" vroeg hij kortaf.

Een van de jongens stond op en ging met zijn leitje naar Pater Vermeylen. Vluchtig keek hij er overheen en zette er met een stuk krijt een overgrote 10 op. Er kwam nog een jongen met zijn werk

aandragen. Met een loom gebaar nam Pater Vermeylen het leitje aan. Was hij daarvoor missionaris geworden om hier in dat smoorhete lokaal voor onderwijzer te spelen en vieze, vettige leitjes na te kijken? Waarom moest die onderwijzer nu ook juist vandaag ziek worden? Twee-, driemaal vloog het krijt door de optelsommetjes, brede witte strepen achterlatend en dwars door de strepen heen kwam een hoekige 2 te staan. Met een teleurgesteld gezicht liep het ventje terug naar zijn plaats.

„Waarom een 2?" vroeg Pater Vermeylen zich af. Het was toch zijn gewoonte voor elke fout slechts één punt af te trekken. Kwam er niet op aan! Vandaag was alles anders!

„Ngandohula, stilzitten!" riep hij voor de tweede keer. Hij wist, dat zijn vermaan nodeloos was : Ngandohula had zich nauwelijks verroerd. Alles irriteerde hem vandaag : het gekras van de schrijvende griffels, het ophalen van een neus, tot het gegons van de bij boven in het dak. Hij zou vanavond vroeg naar bed gaan, hij voelde zich niet lekker. Misschien was het wel malaria. Die pastoor ook met zijn dwaze verhalen.

Volgens hem beweerden de Zwarten, dat mensen met een boze geest een maag hebben. Gewone mensen zouden er géén hebben (1). Onzin! Die verhalen van zijn pastoor begonnen zo langzamerhand een echte kwelling voor Pater Vermeylen te worden.

Hij stak een sigaret op. Weer kwamen een paar jongetjes met hun leitjes schoorvoetend naar hem toe. Hij rukte de leitjes uit hun handen en legde ze vóór zich op het tafeltje. Hij gebaarde de knapen terug te gaan naar hun plaatsen. Er hing een beklemmende spanning in de klas. De jongens merkten dat hun fafa iets scheelde en zaten onrustig in hun banken te draaien. Pater Vermeylen trok een paar keer aan zijn sigaret. Het roken beviel

(1) Niet alleen de Ngombe, maar ook de Bakongo beweren dat de mens geen maag heeft. De enen noch de anderen hebben een woord voor mensenmaag. Iemand met een boze geest heeft een dierenmaag. In zijn artikel *De Godsdienst bij de Bakongo* schrijft Ivo Struyf, S. J. : „Nog een ander teken van een ndoki (een boze mens, een heksenmeester) door de Bakongo gegeven, is het volgende. Heeft iemand een maag van een dier, een lukutu (in het Lingombe likundú), zoals zij dat deel van het lichaam noemen, dan is hij een ndoki, want een mens heeft geen likutu (*Onze Congo*, 1e jaarg., blz. 241).

hem niet. Hij wierp het brandend eind sigaret met een onverschillig gebaar door het raam. Een zestigtal jongensogen volgden het boogje dat het rokend stuk sigaret beschreef, en dertig nekken rekten zich om te zien waar het neerviel.

„Niet naar buiten kijken!" riep Pater Vermeylen en zijn stem klonk schel en dreigend. Ngandohula was wat traag in het opvolgen van het bevel.

„Ngandohula, kun je niet luisteren," riep hij „of heb je soms een maag?"

Zonder het zich ten volle te realiseren had Pater Vermeylen in zijn prikkelbare stemming een vraag de klas ingeslingerd, die voor een Ngombe als een van de grootste beschuldigingen klinkt. De reactie bleef dan ook niet uit. Alle jongens keken verschrikt op. Als door een gifpijl getroffen vloog Ngandohula overeind. Zijn lei viel kletterend in diggelen.

„Ik héb geen maag, fafa!" gilde hij ontzet. Tranen rolden over zijn wangen.

Pater Vermeylen zat sprakeloos. Was het dan een schande een maag te hebben? Was het dan tóch waar, dat die domme Negers een maag vereenzelvigden met een kwade geest? Hij keek op zijn horloge. Het was vijf voor twaalf. Nog vijf minuten!

„Doorwerken!" commandeerde hij en zijn stem klonk geforceerd hard.

Eén minuut verstreek, aan de tweede scheen geen eind te komen, de derde duurde een eeuwigheid. Voor de vierde maal keek hij op zijn uurwerk. De hele klas zat hem ijzig stil aan te staren. Hij hield het niet langer uit. Hij beval de jongens op te staan, bad een weesgegroet voor en zodra de jongens de tweede helft van het gebed geëindigd hadden, stapte hij stuurs voor zich uitkijkend het klaslokaal uit. De stilte die hij achterliet, trof hem pijnlijk(1).

Toen de pastoor tegen een uur of twee terugkwam, vond hij zijn kapelaan in bed en toen hij hem die avond de koorts opnam, wees de thermometer 40 graden aan.

De volgende morgen voelde Pater Vermeylen zich veel beter.

(1) Koortsen, overgebracht door de malaria-mug, zijn volkomen in staat zelfs het kalmste gemoed prikkelbaar te maken. Dit ter verklaring van het vreemde optreden van Pater Vermeylen.

De malaria-koorts, die hem in de klas zo kregel en opvliegend had gemaakt en die gedurende de nacht het zweet uit de poriën van zijn loom lichaam had gestuwd, was geweken. Om alles weer goed te maken, gaf hij die morgen de aandachtig luisterende leerlingen van de tweede klas twee uur aan een stuk Franse les : de grootste tractatie die hij hun geven kon. Toch konden twee uur Frans de fout van de vorige dag niet geheel en al herstellen, want de plaats van Ngandohula was leeg.

XIX

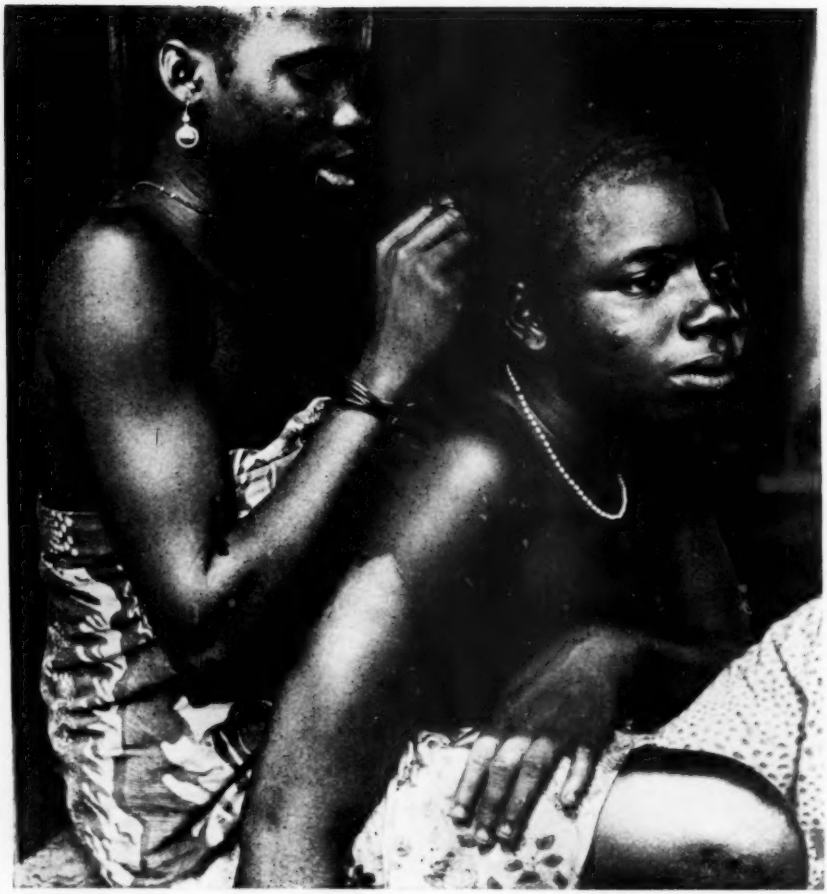
Hongerig en moe kwam de zoon van Itota tegen de avond bij zijn moeder aan. Hij was weggevlucht van school, omdat hij het geschimp en gesar van zijn klasgenoten, die zeiden dat hij een boze geest had evenals zijn vader, niet langer kon verdragen. Tiambe was blij verrast haar zoon daar zo opeens in zijn wit katoenen schoolpakje vóór haar te zien staan. Zij stelde hem geen enkele vraag, zij trok hem liefdevol naar zich toe en duwde hem een lange tijd moederlijk tegen zich aan. Tiambe, eens de benijde vrouw van de gevierde Itota die, als oudste zoon van Ngandombe, het recht had zelf opperhoofd te worden, en nu de verwaarloosde sloof van een veracht man, een verstoteling, die dagen en nachten doorbracht in het oerwoudlabyrint en vergaderingen bijwoonde op plaatsen waar een oningewijde geen stap durfde zetten. Ja, zij was blij dat haar Ngandohula, haar enige troost, was teruggekomen om haar eenzaamheid te verlichten.

Eerst toen Ngandohula wat gegeten had, begon ze het nieuws van het dorp te vertellen en ze zei ook dat Kitonga erg ziek was : een slang had hem in de vinger gebeten.

Toen Ngandohula dit hoorde, werd hij erg bedroefd en zodra het donker was geworden, sloop hij naar de hut, waar zijn vriendje Kitonga lag. Op zijn knieën kroop hij langs de muur tot vóór de half openstaande deur en gluurde naar binnen.

Kitonga lag op een mat midden in het vertrek. Achter in de hut zat zijn moeder ; zij weende met korte, ingehouden snikken. Naast het zieke kind hurkte Ngangela, de medicijnman. Ngandohula zag hoe Ngangela de hand van Kitonga nam en met een mes een diepe snede in zijn vinger maakte. Kitonga slaakte een kreet van

Ngombe-danseres toont haar kunst aan een groep vrouwen die de dans begeleiden met zang en handgeklap



Waar ook in Kongo : in dorp of stad, op een boot of in de wachtkamers van hospitalen, ja, in de kerken, kan men vrouwen zien, die met een niet te beschrijven geduld bezig zijn het haar van hun vriendin te verzorgen. Tegelijk met het kappen worden ook de wenkbrauwen met een scheermesje weggeschoren en de oogwimpers haartje voor haartje uitgetrokken. De merkwaardige tatoeage op de wangen behoort bij de huidige make-up

pijn, maar de medicijnman beval hem ruw te zwijgen. Met zijn mond zoog Ngangela het bloed uit de wonde en spuwde het met een akelig braakgeluid uit op de lemen vloer. Ngandohula griezelde. Nu had zijn vriendje ook een wond aan zijn vinger. Nu zou zijn moeder gerust zijn !

Met de punt van het mes smeerde Ngangela wat donkerrode medicijn op de wonde en wikkelde de vinger in een lange reep koolo-blad. Hij stond op en kwam naar buiten. Geluidloos liet Ngandohula zich op zijn buik op de vloer vallen en drukte zich zo dicht mogelijk tegen de muur aan. In de deuropening bleef Ngangela staan en zei tegen de moeder van Kitonga :

„Hou op met je gehuil ! Je kind sterft niet ! Je moet het tweemaal met warm water wassen. Nog vóór je man uit het bos thuiskomt, zal het beter zijn !"

De medicijnman liep langs de plaats waar Ngandohula met dichtgeperste ogen en ingehouden adem lag te beven. Als de medicijnman hem zag, zou hij hem „slaan" met een gezwel of een ziekte ! Hij voelde de medicijnzak, die Ngangela altijd bij zich droeg, langs zijn rug strijken. Gelukkig ! De medicijnman was voorbij, hij had hem niet bemerkt. Ook de moeder van Kitonga kwam naar buiten en ging naar haar keukentje om wat water warm te maken. Even later kroop Ngandohula schuchter de hut binnen tot vlak bij Kitonga. Eerst nu zag hij hoe ziek zijn vriendje was. Zijn ene arm was opgezwollen, zijn lichaam maakte krampachtige, schokkende bewegingen ; schuim liep uit zijn scheefgetrokken mond. Zachtjes raakte Ngandohula de gezonde hand van Kitonga aan, maar liet ze onmiddellijk weer los : de hand voelde klam en koud.

„Kitonga !" fluisterde hij.

Kitonga antwoordde niet, hij lag met gesloten ogen.

„Kitonga, kind van mijn moeder," zei Ngandohula weer en tegelijkertijd begon hij zacht te huilen.

Na een korte poos zei Kitonga zonder de ogen op te slaan, langzaam als in een droom :

„Ngandohula heeft de slang, die uit de palmboom viel, naar mijn vinger gestuurd, omdat ik hem een wond heb geslagen."

„Kind van mijn moeder !" barstte Ngandohula in snikken los, „hoe kon ik de slang zenden, ik was op de missie, ik heb de slang niet gezonden, je verwondde me niet met opzet !"

„Dan is het goed," zei Kitonga moeilijk en meteen viel zijn hoofd slap naar voren.

Ngandohula greep in zijn zak, nam de hand van zijn vriendje, duwde er iets in, sloot ze dicht en verliet onhoorbaar de hut. Toen de moeder van Kitonga na een poos met een pot dampend water terugkwam, was haar kind al dood. Later vond ze in zijn dichtgenepen hand een blinkende frank en een stukje rood glas.

Dezelfde nacht waarin Kitonga stierf, had er ergens in het bos een „ekokolo", een geheime vergadering, plaats van de „bamba", de mannen met de boze geest. De maan, die zich hier en daar door het ruisend, dichte lover drong, wierp een bleek licht op het zonderlinge gezelschap. De leider was de medicijnman Ngangela. Zijn benig karkas was rijkelijk met amuletten omhangen ; zijn baard en grijzend hoofdhaar waren tot strakke tressen samengevlochten. Van zijn neus, die eertijds door lupus werd weggevreten, waren nog slechts twee roodontstoken gaten over. Een afzichtelijk mens !

Naast hem stond Pierre Mbombolo, die vroeger in Kinsasa klerk was geweest, en die zich bij de bamba had aangesloten om zonder werk aan de kost te komen. Ook Nduku was er, en Iseka, die voor moord in de gevangenis had gezeten. Er was nog iemand, iemand die er van beschuldigd was zijn broer gedood te hebben : Itota, de vader van Ngandohula.

Zijn boze geest had hem tot een ontheemde gemaakt. Hoewel men bevreesd was voor zijn geheime krachten, gebeurde het toch, dat er zo nu en dan mensen Itota in het bos kwamen opzoeken en hem geld of kippen aanboden, opdat hij zijn kwade geest zou aanwenden om personen, met wie zij in onmin leefden, met ziekte en dood te slaan. Men kwam hem vragen een goede jacht te voorspellen, of het dorp te zegenen, opdat er meer kinderen zouden geboren worden. Men was bang voor Itota's geheime krachten en daarom was het zaak met hem op goede voet te staan. Ook Ngangela en de andere leden van de bamba stelden veel belang in de verborgen krachten van Itota. En dit niet zonder bijbedoelingen, want ook zij wilden profiteren van de varkens, die Itota, als hij een goede jacht voorspeld had, werden toegezonden ; ook zij wilden af en toe wat van het geld opstrijken, dat Itota

ontving voor kruiden, die hij verkocht en daarom waren zij overeengekomen Itota in hun geheime groep op te nemen.

Maar nog voor een geheel andere reden had Ngangela gewild dat Itota deel zou uitmaken van hun gezelschap. Hij wilde hem in zijn macht hebben. Nog was zijn wraak op Itota niet gekoeld ! Na veel draaierijen had hij zijn partijgenoten weten over te halen om deel te nemen aan de uitvoering van het afgrijselijke plan, dat zijn zwart hart hem had ingegeven. Nog deze nacht zou van Itota iets gevergd worden, dat hem dierbaarder was dan zijn leven !

Ngangela zat op een boomstam aan zijn bamboepijp te trekken. Zijn lippen stonden gespannen om het grote, ronde mondstuk en er vielen diepe kuilen in zijn wangen, terwijl hij de rook door het borrelend water opzoog en zijn longen tot berstens toe vulde. Hij blies een machtige rookwolk uit en keek toen met zijn loerend oog naar Itota, die tegen de zilverwitte stam van een bokungu leunde. Ngangela stond op en wees met een traag gebaar naar de maansikkel. Toen begon hij :

„Mannen, vanaf de dag waarop Itota onze vergadering voor het eerst bijwoonde tot nu toe, zijn reeds vier maanden verlopen en wat heeft hij ons tot nu toe gegeven?"

„Niets !" bromden de toehoorders in koor.

„Lie du tu !" (1) benadrukte Nduku, zijn monsterachtig gezwollen been verzettend.

Ngangela hurkte weer neer, de ellebogen op de knieën, de kin in de handen. Itota tuurde naar de grond, waar een paar vuurmieren bezig waren met het wegslepen van een dode rups.

Nauwelijks hoorbaar klonk zijn antwoord.

„Wat moet ik jullie geven? Ben ik geen arm man? Heb ik dingen om weg te geven? Ben ik een Blanke?"

Er viel een stilte. Pierre Mbombolo zette zijn zonnebril recht. Itota trok één been op, plaatste de hak tegen de stam van de boom achter zich en begon verbouwereerd over zijn lendendoek te strijken. Ndunku stak met een puntig mesje een gaatje in een van de blaren van zijn ziek been en duwde het vocht met zijn vinger naar buiten. Iseka zat quasi-onverschillig een zandvlo tussen zijn tenen

(1) Lie du tu : verbastering van het franse „rien du tout", niets.

uit te peuteren. Het loense oog van Ngangela bleef onafgebroken op Itota gericht.

Eindelijk hernam Itota :

„De volgende maand zal ik kippen meebrengen."

„Je hebt wel wat beters dan kippen !" kraakte de schorre stem van Ngangela.

„Wat dan?" vroeg Itota snel.

Ngangela stond op. Hij bracht zijn hand dicht bij het luisterend oor van Itota en fluisterde :

„Een zoon !".

„Wat?" bulderde Itota grauw van schrik, „Ngandohula, mijn kind?"

Hij sidderde over al zijn leden.

„Nooit !" schreeuwde hij, en vastberaden stampte hij met zijn voet op de grond.

Weer dreigde de stilte. Nduku keek naar het dunne glinsterende straaltje vocht, dat zich op het rimpelig vel van zijn been aftekende, en Pierre Mbombolo stopte nieuwe tabak in de pijp.

Na wat sluw berekend getalm schraapte Ngangela zijn keel en richtte zich tot Itota :

„Vriend Itota, we hebben je magere kippen niet nodig, we moeten je zoon hebben."

„Owí ! Owi !" (1) grinnikte Nduku.

„Ik heb je gezegd, dat ik mijn zoon niet geef !" riep Itota in radeloze woede uit. „Ik geef mijn zoon niet !"

Hierop hief Ngangela zijn vinger dreigend omhoog en zei met een satanische grijns op zijn afschuwelijk gezicht :

„Itota, luister ! Als je zoon binnen drie dagen niet onder de bokungu waar je nu vóór staat, begraven ligt, zal de esuku hem op de vierde dag doden" (2).

Itota stond als versteend. Het vreselijke dreigement van de esuku had hem voor een ogenblik van zijn zinnen beroofd.

---

(1) Owi : verbastering van het franse „oui", ja.

(2) De esukú is de pot, die op een geheime plaats in het bos begraven wordt en waarin nagels, hoofdhaar, gedeelten van kledingstukken bewaard worden van personen, die volgens de wens van de medicijnmannen moeten sterven.

Het duurde een tijd voor hij stotterde :

„Ik zal geld lenen, veel geld !"

Nu was het Nduku die sprak :

„Itota, we hebben geen geld nodig, wij zijn oud en behoeven geen belasting meer te betalen. Wat wij nodig hebben, is een offer !"

En om zijn woorden kracht bij te zetten, bralde hij er in gebroken Frans achteraan : „Sa fa sa dile (1) !"

In de nachtelijke beklemming van het oerwoud, omringd door meedogenloze bruten, vocht Itota voor het leven van zijn kind. De kleine groep mannen wachtte geduldig op antwoord, ongevoelig voor de strijd, die zich in het binnenste van Itota afspeelde (2).

De stem van Itota klonk onwezenlijk dof toen hij na lang nagedacht te hebben zei :

„Neem mij !"

Ngangela lachte zijn rauwe lach.

„Heeft ooit een van de bamba zichzelf als offer aangeboden?"

„Ik geef mijn zoon niet !" riep Itota, en ziedend van woede greep hij naar zijn speer.

Geen seconde later blikkerden vier speerpunten in het matte maanlicht en richtten zich op het hart van Itota. De overmacht was te groot ; Itota was de eerste die zijn speer met bevende hand naast zich tegen de boom zette, en Iseka, die zelf voor een moord in de gevangenis had gezeten, zei met bijtende spot :

„Is het nog niet genoeg, dat je je broer gedood hebt, wil je ook ons nog doden?"

---

(1) Sa fa sa dile : verbastering van het franse „ça va sans dire", dat spreekt vanzelf.

(2) Wreed, onverbiddelijk eisend zijn de verstotenen, de mislukkelingen, de lichamelijk gebrekkigen en al die ongelukkigen die, ofwel door eigen schuld of door het feit dat zij een „boze geest" hebben, uit de gemeenschap worden gestoten. In Kongo verdwijnen mannen en vrouwen en kinderen spoorloos. Mensen sterven er plots in de kracht van hun leven. Velen worden op last van geheime-secten-mannen vergiftigd en mensen, wier „fita" (hoofdhaar, nagels enzovoort) in de geheime esuku-pot zit, vermageren, kwijnen weg en sterven uit louter angst. Er is niemand die vragen durft stellen ; niemand die een onderzoek durft instellen. Oningewijden weten niet wie tot de bamba behoren en wee degene, die het doen en laten van de bamba durft bespieden !

„Mannen," zei Ngangela, „de nacht is ver, we gaan naar huis."

Hij maakte aanstalten om te gaan en groette Itota :

„Itota, we gaan !"

En met een verachtelijke, sarrende klank in zijn stem waarschuwde hij :

„Tot de esuku !"

Nduku, verrast door de schrandere zet van de medicijnman, moest uit puur leedvermaak opeens heel hard lachen. Ook hij groette Itota : „O lepalé !" (1) en sjokte weg.

Nog één poging waagde Itota vóór allen zouden verdwenen zijn.

„Neem mijn vrouw !" smeekte hij.

„Je vrouw?" smaalde Iseka, „je vrouw die slechts één kind ter wereld kon brengen? Wat moeten wij met je vrouw doen?"

De mannen lachten onbedaarlijk hard.

„Ngandohula is nog maar een zwak kind !" huilde Itota.

„Hij was sterk genoeg om jou de worstelwedstrijd te doen winnen," beet Ngangela hem toe.

Nu gooide Itota hun de laatste opwerping voor de voeten.

„Hij is niet thuis, hij is op de missie !"

„Op de missie?" vroeg Ngangela langzaam en bitter. „Dan moet je hem maar gaan halen. Je weet toch de weg? Hebben mijn eigen ogen niet gezien, hoe jij je kind naar de missie droeg, toen het ziek was? Mijn medicijnen zouden het gedood hebben ! Dat ware misschien beter geweest. Want nu zullen dezelfde handen die het kind naar de sterke medicijnen van de blanke vrouwen droegen, het ook moeten doden !"

„Ngangela !" bulderde Itota, „jij hebt mijn kind willen doden, toen het ziek was? Moge je lichaam rotten voor het sterft !"

Ngangela antwoordde niet. Hij lachte zijn ontaarde gruwellach en verdween.

Die nacht huilde er ergens in het bos een Neger, die handenwringend voortliep langs grillige slingerpaadjes. Een niet te stillen stroom van tranen werd door een smartelijk verdriet uit zijn ogen geperst. Zij rolden langs zijn gezicht, vielen op zijn behaarde borst en mengden zich met de dauwdruppels van het gras en de diep neigende varens voor zijn rusteloze voeten.

---

(1) O lepalé : verbastering van „au revoir", tot ziens.

XX

In het bos begonnen de mistbanken op te trekken. Roerloos stonden de bomen en hun oververzadigde blaren deden geen moeite de flonkerende dauwdruppels nog langer vast te houden. Alom klonk het eentonige, regelmatige getik van neerpatsend water. De krekels vouwden hun moegeraspte vleugels op en schoven terug in hun schuilplaatsen ; de kikkers stopten hun lied even plotseling als zij het de avond daarvoor hadden ingezet. De „modengudengu", het onrustige, bedrijvige kwikstaartje van de tropen, wipte uit een donker boomgat te voorschijn, trok met zijn snavel een paar veertjes recht en riep met een paar schelle slagen naar zijn wijfje, dat nu ook even van haar eieren durfde opvliegen, wetende dat de wezel zich in zijn hol had teruggetrokken. Ergens in een hoge boom rekte een chimpansé, de haan van het oerwoud, zich uit ; met zijn vuisten sloeg hij een dof, hol geluid uit zijn brede, harige borst en riep met één enkele schrille „hwiya !" de hele dierenwereld wakker. In het Oosten begon het licht door de nevel te schijnen. Een nieuwe dag was aangebroken.

Itota stond op van de boomstronk, waarop hij na zijn nachtelijke omzwerving, diep vermoeid en diep ellendig was neergevallen. Hij kapte een liaan, snoerde haar strak om zijn middel om het lege, hongerige gevoel in zijn maag wat te bedwingen en liep naar huis. Hij had zijn plan gemaakt. Hij zou Tiambe naar de missie sturen om er zijn zoon te halen. Onderweg kapte hij nog een paar bamboestokken voor zijn fuiken en zodra hij thuiskwam, ging hij druk aan het werk, want hij moest afleiding hebben. Met een mes spleet hij de bamboestokken ; het taaie, onbruikbare pit rukte hij met zijn handen los. En terwijl hij nog zat na te denken, welke reden Tiambe de blanke fafa zou moeten opgeven om Ngandohula mee naar huis te mogen nemen, kwam van de kant van de bron een kleine jongen aangestapt, gewassen en wel, de waterdruppels nog parelend in zijn kroeshaar. Zijn zoon, Ngandohula !

De adem stokte Itota in de keel. Zouden de bamba zijn kind naar huis hebben geroepen om hem de opdracht wat te vergemakkelijken ?

„Wat is dat ?" vroeg Itota onthutst, „heeft de Blanke je rust gegeven ?"

Ngandohula ging bedeesd naast zijn vader zitten en zei kortaf : „Neen !"

Itota's mesje kliefde met verbazende snelheid de krakende bamboerepen.

„Ben je weggelopen?"

„Neen, fafa heeft me weggestuurd," probeerde Ngandohula zo kalm mogelijk te zeggen.

Itota vroeg niet verder ; hij voelde dat zijn zoon onwaarheid sprak. Het kind, dat de bamba hadden opgeëist, behoefde niet meer gehaald te worden ; het zat naast hem op de veranda !

Tiambe zette zwijgend een schotel maniokgroente, gemengd met verse maïs en vis, vóór haar man neer en ging weer terug naar haar keukentje.

Ngandohula trok een paar stukken zacht bamboe-merg naar zich toe en sneed het met een mes tot platte repen. De repen reeg hij met stukjes harde bamboebast aaneen, en na een tijd gepast, gemeten, gesneden en gevormd te hebben, begon er onder zijn bedrijvige handen een sneeuwwit rivierbootje te groeien, sierlijk van vorm en zuiver van proporties, met stoomketels, cabines, stuurwiel en al. Niets werd vergeten, zelfs het kleine uitlaatpijpje van de stoomfluit niet, dat naast de schoorsteen zit. Ngandohula maakte in een paar uur tijds een nauwkeurige weergave van een van de vele boten, die hij bij de missie had zien aanleggen, en waarvan hij elk onderdeel tot in de fijnste bijzonderheden in zich had opgenomen.

Itota slikte de groente met tegenzin naar binnen. Hij kon niet eten, hoewel hij diep in zijn maag de honger voelde nijpen. Hij keek naar Ngandohula, die een kunstig in elkaar gestoken schepwiel achter aan de boot bevestigde en wel zó, dat de bladen iets lager kwamen te liggen dan de bodem van de boot, zodat het wiel zou draaien als de boot werd vooruitgetrokken.

Een paar hutten verderop zat de moeder van Kitonga hartstochtelijk te wenen, omdat haar kind gestorven was. Motiaka had het onder de „efombo" (1) vóór zijn woning begraven en zat

(1) De efómbó is een boom met rechte, doornige takken, die door de Ngombe als sierboom vóór het huis geplant wordt. Onder deze boom worden ook vaak de doden begraven.

nu naast het graf mistroostig vóór zich uit te staren. Ook Ngandohula moest bij het werk aldoor denken aan zijn gestorven vriendje.

Itota schoof de schaal van zich af; hij had ze niet eens half leeg gegeten. Morgen zouden ook hij en Tiambe huilen ! De gedachte er aan deed hem huiveren. Hoe zou hij ooit in staat zijn de hand te slaan aan zijn kind? Walging steeg hem naar de keel. En toch zou hij het moeten doen : bevelen van de bamba moesten onverbiddelijk worden nagekomen. Ook wist hij wat er gebeuren zou, als hij het niet deed. Had Ngangela niet gewaarschuwd : „Als je zoon binnen drie dagen niet onder de bokungu-boom begraven ligt, zal de esuku hem op de vierde dag doden?"

Wat moest hij doen? Waar moest hij bescherming zoeken?

Die avond lag heel Ipaka in de benauwende ban van de vrees gevangen. Een grote vlucht zwarte vogels was neergestreken op de kale takken van een dode boom, die aan de rand van het bos in een van de manioktuinen stond. Niemand wist vanwaar zij gekomen waren, maar wel voelde iedereen als bij ingeving, dat die roerloze, diep ineengedoken wezens, die met het zwarte naakt van de takken tot één griezel schenen samengegroeid, slechts trieste voorboden konden zijn van onheil en dood.

Zorgzame moeders riepen hun kinderen binnen en vrouwen, die van de bronnen terugkeerden, spoedden zich zó vlug naar hun hutten, dat plensen water uit de kruiken op hun schouders kwakten.

Ook Itota zag de ongeluksvogels en een koude huiver beving hem. En toen Motiaka, de vader van Kitonga, overweldigd door verdriet, als een krankzinnige door het dorp begon te hollen en bulderde : „Mogen de zwarte vogels doden wie mijn kind gedood heeft !" toen huiverde ook Ngandohula, want hij wist wie de slang naar de vinger van Kitonga had gestuurd. Had zijn moeder niet eens gezegd : „En toch zal Kitonga niet met tien vingers sterven?" Verdrietig ging hij naar binnen om te gaan slapen, maar voor hij op zijn mat ging liggen, streek de zoon van Itota in het donker van het vertrek met zijn vinger bezwerend langs zijn hals en deed een eed : „Nooit zal mijn mond mijn moeder verraden !"

Tegen middernacht werd Ngandohula door zijn vader wakker geschud.

„Kom mee, we gaan vissen met bongende" (1).

Ngandohula stond op, rekte zich, schikte zijn lendendoekje, wreef wat in zijn ogen en krabde zijn huid vol grijze strepen. Buiten beving hem de kilte van de nacht. Hij klappertandde en sloeg zijn armen om zijn nek. Slaapdronken waggelde hij naar het nog smeulend vuur ; alleen zijn hakken raakten bij het gaan de grond. Hij wilde even bij het vuur neerhurken om zich wat te warmen, maar zijn vader gebaarde hem voort te maken. Wat deed zijn vader vreemd ! En waar was de bongende om de vissen te bedwelmen? Zijn vader droeg enkel een korte speer.

Ngandohula greep een stuk rokend hout en zwaaide er wat mee in het rond. Een regen van vonken dwarrelde weg. Nog keek hij even naar zijn bootje, waarvan hij de contouren duidelijk kon onderscheiden en wilde weglopen. Maar hij bedacht zich. Hij ging naar het bootje, nam het onder zijn arm, en beende toen, het fel-gloeiend stuk hout vóór de borst houdend, achter zijn vader aan. Bij de hut van Motiaka gekomen, liep hij vlug het pleintje op en plaatste het spierwitte bootje op het graf van zijn vriendje Kitonga. Spoedig daarop waren zij in de donkere verschrikkelijkheid van de wildernis verdwenen.

De avond van de volgende dag zaten Pastoor Timmermans en zijn kapelaan op de veranda van de pastorie. Een snorrende benzine-lamp hing boven een tafeltje en dit lag bezaaid met dode insecten van velerlei soort en vorm en grootte. Hun sprieten waren verbrand, hun vleugels verzengd, hun poten verschroeid. In hun roekeloosheid waren ze de dood tegemoet gevlogen tegen het hete lampeglas.

En toch moeten al die insecten, die daar nu met krampachtig opgetrokken achterlijf en lang uitgerekte poten dood op dat tafeltje lagen, vóór ze uitvlogen, ook van hun moeders de waarschuwing hebben meegekregen, die de Eerste Vliegenmoeder, volgens de Ngombe-fabel, haar drie kleintjes meegaf.

„Kindertjes," had de Eerste Vliegenmoeder gezegd, „pas op voor drie dingen : honing, wijn en vuur.

(1) De Ngombe gaan vaak 's nachts vissen met de vruchten van de bongéndé-boom. Deze vruchten worden in het viswater gegooid en bedwelmen in een ommezien alle vissen, die zich aan de oppervlakte wagen.

Maar de drie jonge vliegjes hadden niet geluisterd.

Hoor wat het eerste vliegje zei :

Kent de mond iets zoeter dan honing?

Het vloog weg, vond honing, was blij, ging er op zitten en begon te zuigen.

Toen het wilde wegvliegen, zaten zijn pootjes en vleugeltjes zó vastgekleefd, dat het zich niet meer kon verroeren : het stierf.

Hoor wat het tweede vliegje zei :

Wijn is lekker !

En het ging wijn drinken en het dronk, en het dronk, het werd dronken, viel in de wijn en stierf.

Hoor wat het derde vliegje zei :

In honing zit bedrog, ook in wijn. Maar ik houd van de warmte en van het licht van het vuur.

En het vloog naar het vuur, en het viel in de vlammen en stierf.

De pastoor was zo verdiept in zijn „Courrier d'Afrique", dat hij de mug niet eens voelde, die op de achterkant van zijn hand haar lichaam zat bol te zuigen. En Pater Vermeylen worstelde door een pak pas aangekomen nummers van „De Nieuwe Eeuw", waarvan het laatste meer dan zes weken oud was.

Het was rustig alom. De catechumenen en schooljongens waren naar bed ; de kok, die in zijn domein nog wat had nagerommeld, had de sleutels van de keuken tussen de vliegen- en torrenlijken op het tafeltje gelegd en ook hij was vertrokken met een zacht : „Toweeni esambe epele ! Slaapt een goede slaap !"

's Avonds is het gemoed van een Blanke kalm en ontvankelijk, en iedere Zwarte weet, dat als hij een Blanke om een of andere gunst moet vragen, hij 's avonds bij hem moet aankloppen als zijn hart „gezakt" is, en niet overdag als het „opspringt" gelijk de fluweelhuidige „ekbekekbeke", de giftige tarantel.

Ook die avond klonk er plots vanuit het donker een schuchtere kuch. De pastoor en zijn kapelaan schrokken er van.

„Wie is daar?" riep de pastoor de bril op zijn voorhoofd schuivend.

„Ik !" antwoordde iemand en tegelijktertijd doemde een man, gewapend met een speer, uit de donkerte op en kwam met gebogen

hoofd in de lichtkring staan. Er was vast iets verschrikkelijks gebeurd met die man : hij beefde als een riet en keek telkens schichtig om zich heen. De pastoor legde zijn krant neer en stond op.

„Wat moet je hebben?" vroeg hij.

„Een brief!"

„Waarvoor?"

„Voor de Staat!" (1).

„Wat moet je bij de Staat doen?"

„Ik wil dat de Staat mij in de gevangenis zet!"

De man gaf zijn antwoorden haastig en na elk antwoord slaakte hij een diepe zucht. Nu begon hij nog onrustiger te worden ; hij maakte nerveuze schuifelbewegingen met zijn voeten, en zijn vingers gleden trillend langs de schacht van de lans. Zweet glansde op zijn voorhoofd, en in zijn ogen, die hij bij elk antwoord even opsloeg, stond radeloze angst te lezen.

„Naar de gevangenis? Waarom wil je naar de gevangenis?"

Er kwam geen antwoord.

„Wie is het?" vroeg Pater Vermeylen. „Ik heb nog nooit iemand zo bang gezien."

„Waarom wil je naar de gevangenis?" vroeg de pastoor voor de tweede maal.

„Omdat ik mijn kind gedood heb."

Nauwelijks hoorbaar hadden zijn bevende lippen de afgrijselijke woorden uitgesproken ; toch klonken ze alarmerend luid in de oren van de twee luisterende priesters.

„Waarom heb je je kind gedood?" vroeg de pastoor totaal verward.

„Omdat de bamba het wilden. Fafa, geef mij een brief. Iedereen zal me doden!"

Weer keek hij angstig in het ondoorzichtige zwart achter zich en begon wanhopig te snikken.

„Waarom vraagt u niet hoe hij heet?" herhaalde Pater Vermeylen.

„Ik ken hem," zei pastoor Timmermans, zijn bril in de koker duwend, „en ik begrijp niet, hoe hij zijn kind kan gedood hebben.

---

(1) Inlanders komen vaak op de missie een „reispas" vragen, daar zij zich zonder geleidebrief niet van het ene gebied naar het andere mogen begeven.

Hij heeft er maar één en dat is hier op school. De jongens waren er toch allemaal vanavond?"

„Ja !" stotterde Pater Vermeylen. En toen opeens, bang, gejaagd en krijtwit :

„Het is toch Ngandohula niet? Die is eergisteren weggelopen."

„Ja, zo heet zijn kind," zei de pastoor overdreven kalm, doch de vingers die de bril in de toogzak duwden, beefden geweldig.

En de man die buiten vóór de stoep van de veranda stond en de naam van zijn kind had opgevangen, snikte :

„Agwi ! Hij is dood !"

XXI

Jaren gingen voorbij. In Ipaka, het dorp van Itota, ging het leven zijn gewone gang, maar het huis waarin Itota en Tiambe met hun zoon hadden gewoond, stond al die jaren leeg. Het zag er bouwvallig uit : de muren waren scheefgezakt en over het gebroken dak woekerde een wirwar van kronkelende, elkaar wurgende lianen. En over die warboel klauterde een klimplant met helgroene ranken en paarse, tere kelkbloemen.

Iedereen in het dorp wist, dat de boze geest van Itota Ngandohula had gedood en dat Itota om die reden in de gevangenis zat ; daarom schuwde men het huis, waar hij geleefd had.

Van Tiambe had niemand iets gehoord. Wel ging het gerucht, dat zij in Kinsasa was bij haar broer. Er was niemand, die zich over haar lot bekommerde. De tijd deed de mensen het voorval vergeten. Toch werd 's avonds bij de vuren, als men over de grote mannen van het dorp sprak, de naam Itota wel vernoemd en er werd met zekere eerbied over zijn oerkracht gesproken, en keer op keer werd verhaald hoe hij de Mongo bij de bosela neersmakte. Kleine jongens zaten met open mond te luisteren, wanneer de „ouden" over Itota vertelden en over de likbeti, de krachtproef, die hij glansrijk doorstaan had, maar zij werden van schrik bevangen als zij vernamen hoe hij zijn eigen zoon geofferd had aan de bamba.

Ngangela, de medicijnman, was gestorven. Men had hem, overeenkomstig gebruik, de tweede vinger van zijn rechterhand afgesneden en op zijn hoofd brandend hars gelegd. Daarna had men

zijn rechteroog verminkt en het vel van zijn voorhoofd verwijderd om te voorkomen, dat hij in een luipaard zou veranderen. Ook had men de boze geest (zijn maag) uit zijn lichaam gehaald en verbrand. Ngangela was gestorven in de vistijd en nooit was er minder vis gevangen dan in dat seizoen. 's Avonds kwamen de vrouwen met nagenoeg lege manden terug van de moerassen en beekjes, en zij klaagden en mopperden en vervloekten Ngangela, die de vangst bedierf en de vissen onzichtbaar maakte.

De moeder van Kitonga had zich twee jaar lang elke dag met wat aarde van het graf ingesmeerd in de hoop een nieuw kindje te krijgen, en toen zij na al die tijd nog niet zwanger werd, wist zij dat „een kwade hand" het graf had aangeraakt. Op een dag opende zij het graf en vond zij daarin slechts resten van de slaapmat, waarin Kitonga begraven was. Het lijkje was verdwenen! In haar wanhoop liep de moeder huilend naar de missie, waar zij de Paters smeekte een brief naar de Staat te sturen, opdat de Blanke de man zou straffen, die haar kind gestolen had. En dagen nadien zat zij bij het open graf te wenen, en zij verwenste de man, die het graf van haar Kitonga geschonden had.

De missie van pastoor Timmermans beleefde haar glorietijd. Er werden stenen huizen gebouwd en een kerk met een toren zó hoog, dat hij ver boven de toppen der hoogste palmen uitstak.

Pater Vermeylen was nog altijd directeur van de school. Tientallen jongens hadden in al die jaren de school verlaten en andere tientallen hadden hun plaatsen ingenomen. De lemen schoolhutten hadden plaats gemaakt voor ruime stenen gebouwen. Er was veel veranderd, niet alleen op de missie, maar ook in Pater Vermeylen. Alle phasen van het missionarisleven had hij meegemaakt. Hij had de strijd gestreden, die elk missionaris strijden moet; als overwinnaar was hij uit die strijd te voorschijn getreden. Niet anderen had hij weten te overwinnen, maar zichzelf! Die strijd had moeite, offer, gebed, berusting en ontelbare vernederingen gekost. In de loop der jaren had hij de goede eigenschappen van de Inlanders leren waarderen; mensen met wie hij vroeger alleen maar medelijden kon hebben, had hij liefgekregen.

Maar één ding had hem al die jaren niet met rust gelaten: hij voelde zich schuldig aan de dood van Ngandohula. Als hij zijn

gedachten zo de vrije loop liet gaan, keerde zijn denken steeds op dat éne punt terug. Hij kon de dwangidee niet van zich afzetten. Zwaar had hij moeten boeten voor zijn onvoorzichtigheid. Niet van de kant van de schooljongens ; zij waren het voorval spoedig vergeten ; zij kenden de Blanken en hun opvliegendheid, en zij wisten dat Blanken, wanneer zij malaria hadden, dingen deden en zegden, waar zij later spijt van hadden. Maar van de kant van zijn geweten ! Sedert de avond waarop die deerniswekkende man, geheel ontdaan, vanuit het donker in de lichtschijn van de lamp was gestapt met zijn trieste mededeling, had zijn geweten hem op dat punt niet met rust gelaten. Hoe hij het geval ook wendde en keerde, hoe zijn pastoor hem ook probeerde gerust te stellen, het hielp niet : de wroeging die vergezeld ging van innige spijt, bleef. Nooit zou hij zijn avondgebed beëindigen aleer God gebeden te hebben de ziel van Itota en Ngandohula, alsmede de zijne genadig te zijn.

XXII

Ergens in een grote Kongolese stad had iemand met epauletten op de schouders en met strepen op de mouwen van zijn witte uniformjas, op een landkaart een rechte lijn getrokken van Boso Mosumba naar Ingenda, en deze kaart was via vele instanties terecht gekomen bij een Staatsagent te Langolango, diep in het binnenland, tegelijk met de opdracht tussen de twee voornoemde plaatsen een verkeersweg aan te leggen.

Een nieuwe weg, dwars door een oerwoud ! Honderden en nog eens honderden mannen werden voor dit reuzenwerk opgeroepen, en onder leiding van hun opzichters gingen al die honderden aan het werk. Een onmenselijk werk, en dat met de meest primitieve middelen !

Vele mannen die van ver kwamen, hadden hun vrouw en kinderen meegenomen en op de plaats waar zij werkten, een schamele hut gebouwd van stokken en blaren. Kaarsrecht was de lijn op de kaart en ook de weg moest recht worden, ongeacht de moerassen, de kolossale keiharde mierenheuvels en de met vijf man niet te omvademen woudreuzen. Men werkte, men zwoegde, men ploeterde. Bomen vielen bij tientallen krakend neer. Het bos galmde. Blin-

kende gespierde armen zwaaiden de bijlen, naakte bovenlijven waar het zweet van afdroop, rekten en spanden zich op het rhythme van de slag. Het bos rook naar vers gekapt hout en mensenzweet. Telkens wanneer een van de oeroude bomen met een donderende knal en een geweldig gekraak van takken neerstortte, sprong er hoog in de groene koepel een witte opening, waardoor bundels verblindend licht met ontstuimige drang binnenstroomden. Maar wat betekende één enkel lichtplekje als er een baan van wit, een lichtende Melkweg moest komen, 180 km lang en 30 m breed? De man met de epauletten en de strepen had opdracht gegeven, dat de weg tien meter breed moest worden en dat aan weerszijden tot op tien meter diepte alles moest gekapt worden.

Een weg door moerassen, door stinkende modderpoelen, waarin mannen, gehuld in een wolk gonzende muskieten, tot over hun middel rondflodderden om met palen en stokken en lianen een soort dijk te bouwen. En de gehele dag bewoog zich een rij gevangenen, waarvan er velen met kettingen aan elkaar waren vastgeklonken, onder leiding van een opzichter, van de mierenheuvels naar de moerassen en van de moerassen naar de mierenheuvels. Op hun schouders droegen zij mandjes, die zij bij de mierenheuvels vulden en een paar honderd meter verder leeggooiden in de zwarte diepten van het gore moeraswater. Bergen kleine termietenheuveltjes werden aangebracht voor het wegdek, reuzen-bomenlijven werden onder joelend geschreeuw en gezang met stokken en palen langs de nieuwe baan gerold. Zwarte, met klei besmeurde negerruggen, bloedend uit vele schrammen en wonden, stonden gekromd in meterdiepe gaten om de taaie wortels van een bokungu door te kappen of die van een ijzerharde bobinjo, waar de bijlen op terugspringen. Kongo kreeg een nieuwe verkeersweg, die zou lopen langs de missie van Pastoor Timmermans.

XXIII

„U komt iets te laat, Pater."

„Wat? Te laat? En ik heb me nog zo gehaast!"

Pater Vermeylen stond met een flakkerende stormlamp in zijn hand, de toog over zijn pyjama, vóór Zuster Maria-Josefa bij de ingang van het hospitaal. Een ziekenbediende had hem in het

Hysterische vrouwen moeten op last van de medicijnman dag en nacht onder een „etondo", een geïmproviseerd afdakje, doorbrengen. Onder het verhoog worden medicijnen gebrand tot de opstijgende rook de „mikaali", de boze geesten, verdreven heeft. Bovendien komen elke avond de naburige vrouwen om de stellage dansen om de mikaali te verjagen.

Prauwmakers

Hoewel de Ngombe geen riviermensen zijn, hebben zij zich toch — door omstandigheden gedreven — aan het rivierleven aangepast. Zij zijn zeer bedreven in het maken van prauwen. Liefst hanteren zij daarbij de „epondo", de inlandse bijl. Het spits toelopend blad van deze bijlen zit in het doorboorde noestige uiteinde van de steel geklemd.

holle van de nacht uit zijn bed geroepen voor een zieke. En nu kwam hij te laat ! De eerste keer in al die jaren.

„O, het is uw schuld niet," kalmeerde Zuster Maria-Josefa, „hij was al bijna dood toen ze hem brachten. Ik heb hem gedoopt, het was een heiden, een van de gevangenen die aan de weg werken. De twee mannen, die hem brachten, vertelden dat hij al lange tijd het onderricht volgde bij een catechist."

Zuster Maria-Josefa liet de koord drie slagen om haar vinger draaien, een gewoonte die Pater Vermeylen niet kon uitstaan, en zei naar binnen wijzend :

„Kijk, hier ligt hij, misschien kent u hem."

Zij gingen naar binnen. De lamp bescheen het uitgemergelde gelaat van een man, die ontzettend veel geleden moest hebben. Lange tijd bekeek Pater Vermeylen het grauwe, ingevallen gezicht ; toen kwam hij met een zucht overeind.

„Ik weet wie het is, Zuster ! Het is Itota, de man die zijn kind doodde !" Een koude rilling liep over zijn rug.

„Weet u dat wel zeker?" vroeg Zuster Mária-Josefa.

„Dat dit Itota is?"

„Neen, maar dat hij zijn kind gedood heeft?"

Pater Vermeylen stond perplex. Zes slagen deed de vervelende koord : drie naar links en drie naar rechts.

„Maar Zuster, de man kwam het toch zelf op de missie zeggen. Hij is er toch voor naar de gevangenis gegaan ! Heel Ipaka zegt het toch. Weet u dan iets meer van hem?"

„Och, wat zal ik zeggen," antwoordde Zuster Maria-Josefa, „u weet even goed als ik dat Zwarten hun geheimen niet prijsgeven. Maar toen Itota een paar minuten geleden lag te ijlen, hoorde ik hem zeggen : Ngandohula, niet huilen... ga in de varkenskuil... de bamba zullen je hart niet eten... je moeder zal je morgenvroeg komen halen... de bamba zullen het dode hart van Kitonga eten !..."

Er brak iets in Pater Vermeylen. Het schuldbesef, dat jaren zijn ziel getormenteerd had, viel weg maar dreigde onmiddellijk in al zijn hevigheid terug te komen, tegelijk met de twijfelvraag :

„Maar Zuster, hoe kan dat nu? Waarom ging hij dan naar de gevangenis?"

„Ik heb Itota die vraag gesteld," glimlachte zij. „Even vóór

zijn dood kwam hij bij. Ik vroeg hem waar zijn kind was, maar hij gaf geen antwoord. Hij keek me alleen maar verschrikt aan. Hij antwoordde op geen enkele vraag. Alleen toen ik hem vroeg, waarom hij naar de gevangenis was gegaan, mompelde hij iets... en ik weet niet wat hij er mee bedoelde. Vlak daarop stierf hij."

„Wat zei hij, Zuster?" vroeg Pater Vermeylen, tot het uiterste gespannen. Zes toeren maakte de verfoeide koord, drie naar links en drie naar rechts, eer Zuster Maria-Josefa antwoordde :

„Hij zei : Hoe kan de jonge bananenscheut leven, als de oude plant niet sterft?"

„Hoe kan de jonge bananenscheut leven..." Pater Vermeylen had deze zegswijze eerder gehoord. Zijn gedachten vlogen terug naar zijn eerste jaar in Kongo, toen hij eens een paar vrouwen berispte, die doodgewoon een groep rijzige bananenplanten aan het omkappen waren, waarop de vrouwen hem vol minachting een kind hadden genoemd, omdat hij niet eens wist, dat een bananenplant maar ééns „voortbracht". En hij herinnerde zich, hoe een van de vrouwen met haar mes naar de jonge scheuten had gewezen en gevraagd had : „Hoe zullen de jonge scheuten groeien, fafa, als de oude planten in leven blijven?"

„Zuster," zei Pater Vermeylen ontroerd, „ik weet precies wat Itota bedoelde. Laten we voor hem bidden."

Zij knielden neer aan weerszijden van het lijk.

MEDEDELINGEN

1. Vier nieuwe Kongolese Woordenboeken in het verschiet. — Er zullen in afzienbare tijd vier nieuwe Kongolese woordenboeken verschijnen onder de auspiciën van de Commissie voor Afrikaanse Linguistiek die haar zetel in het Museum van Belgisch-Kongo te Tervuren heeft. Deze woordenboeken zijn :

1. „Het Groot Ngbandi-Woordenboek" door p. Benjamin O. C. M. (Alfons Lekens van Brugge), een zeer lijvig werk waaraan de schrijver meer dan dertig jaren onafgebroken heeft gewerkt. Het belooft een standaardwerk te worden zoals er voor geen enkele Soedantaal een bestaat. De grootste zorg werd aan het optekenen der tonen besteed. De uitgangstaal is het Ngbandi ; de vertaling geschiedt in het Nederlands en het Frans. Het werk zal ook een niet te onderschatten ethnografische waarde hebben.

2. Het klein Ngbandi-Woordenboek, „Ngbandi-français-français-Ngbandi" door dezelfde, dat meer praktische doeleinden nastreeft en ook de Inlanders van dienst zal kunnen zijn.

3. Een „Dictionnaire français-Lomongo" door G. Hulstaert M. S. C., dat eveneens praktisch is opgevat, maar aan alle linguistische eisen voldoet ; de naam van de schrijver staat daar trouwens borg voor.

4. Een groot „Dictionnaire Kiluba-français" door E. van Avermaet, O. F. M., dat naar alle vooruitzichten dezelfde linguistische eigenschappen als de vorige werken zal vertonen. Ook met dit werk zullen ethnografen hun voordeel kunnen opdoen.

2. Instituut voor Afrikanistiek. — De Leuvense universiteit is overgegaan tot de stichting van een Instituut voor Afrikanistiek, dat wetenschappelijk geschoolde krachten wil opleiden op het gebied van de Afrikaanse linguistiek en ethnologie. Het onderwijs in de ethnologie en aanverwante vakken werd hoofdzakelijk toevertrouwd aan onze medewerker Prof. Dr. V. van Bulck, en de bantoeïstiek aan onze mede-redacteur Dr. A. E. Meeussen. Tot de tweejarige licentie worden toegelaten de houders van een diploma van

candidaat in de letteren en wijsbegeerte, alsmede de geestelijken die hun philosofische of theologische studiën hebben beëindigd. Ook vrije studenten, met een minimum van vijf leervakken, worden aanvaard. De Lage Landen bij de Zee bezitten hiermee drie universitaire centra voor de bantoeïstiek. Eerst Gent, dan Leiden, thans Leuven.

3. Jaarverslag van het I. W. O. C. A. — Het Instituut voor Wetenschappelijk Onderzoek in Centraal-Afrika (I. W. O. C. A. - I. R. S. A. C.), Montoyerstraat 22, Brussel, heeft tot nog toe twee *Jaarverslagen* (1948 en 1949) gepubliceerd, waarin alle inlichtingen betreffende dit belangrijk instituut en zijn wetenschappelijke bedrijvigheid in Belgisch-Kongo en Rwanda-Burundi te vinden zijn. De verslagen bevatten daarenboven enkele wetenschappelijke studies van medische, geologische, botanische en dierkundige aard. Beide boeken zijn zeer verzorgd en bevatten een aantal platen.

4. Jaarboek van het Linden-Museum. — Het „Museum für Länder- und Völkerkunde, Linden-Museum", Hegelplatz 1, Stuttgart, heeft als eerste na-oorlogse publicatie een „Jahrbuch des Linden-Museums" uitgegeven, dat bijdragen bevat op het gebied der algemene ethnologie en der volkenkunde en cultuurgeschiedenis van de vijf werelddelen.

Van direct belang voor afrikanisten zijn de volgende studies :

M. Gusinde (Washington), *Die Körperform des afrikanischen Pygmäen. Eigenart und Entstehung* (114-122) ;

G. Spannaus (Göttingen), *Streiflichter aus dem Leben der Kinder und Jugendlichen bei den Ndau Südost-Afrikas* (123-130) ;

J. F. Glück (Stuttgart), *Die Gelbgüsse des Ali Amonikoyi. Ein kunstmorphologischer Beitrag zur Frage des Kitsches bei den Naturvölkern* (27-71).

BOEKBEOORDELINGEN

A. R. Bolamba, *Les problèmes de l'évolution de la femme noire.* Préface de M. Robert Godding. (Élisabethville 1949, L'Essor du Congo) ; 171 p.

Schrijver die als Kongolees dichter en als hoofdredacteur van het tijdschrift der geëvolueerden, *La voix du Congolais* (Leo), naam heeft verworven, ontpopt zich hier als opvoeder van de inlandse vrouw, voornamelijk van de inlandse vrouw uit de centra, die over het algemeen in ontwikkeling is ten achter gebleven tegenover haar echtgenoot, en meestal de diepere zin van het al dan niet christelijk huwelijk niet begrepen heeft. Het boek is in hoofdzaak een aaneenschakeling van raadgevingen, waaruit indirect op te maken valt welke zeden er in de centra heersen. Ook de mannen worden gekapitteld.

De bedoeling van schrijver is vooral het gezin te vrijwaren door het een soliede morele basis te geven. Hij stelt zich hierbij geheel op het standpunt van de geassimileerde.

V. D. W.

L'Art nègre du Congo belge. Publié sous les auspices de la Commission pour la Protection des Arts et Métiers indigènes auprès du Ministère des Colonies de Belgique. (Bruxelles 1950, Éd. du Chat qui pêche) ; 198 p. ; talrijke illustraties.

Dit op het eerste gezicht kostbare boek bevat, naast een woord vooraf door oud-minister P. Wigny, bijdragen van verschillende auteurs, twee aanhangsels en een tamelijk uitgebreide bibliografie. De opstellen handelen achtereenvolgens over : *L'Art du Congo belge* (L. Piérard), *L'Étude de la Sculpture du Congo belge* (F. M. Olbrechts), *La Belgique colonisatrice et l'Art des Noirs congolais de* 1885 *à* 1930 (J. M. Jadot), *Lettres, Musique et Danses des Peuplades congolaises* (J. M. Jadot), *Musique africaine* (Dom Francis de Meeus, O. S. B.), *La Littérature orale et le Folklore indigène* (Olivier de Bouveignes), *Vannerie et Tissage* (Mme Schouteden-

WÉRY), *Ferronnerie et Boissellerie* (G. D. PÉRIER), *Histoire des Initiatives privées qui se sont inspirées des vues de la Commission pour la Protection des Arts et Métiers indigènes* (Marcel MAQUET), *Le Musée de la Vie indigène* (Mme J. MAQUET-TOMBU), *Les Arts indigènes et les Missions* (Dom Arnold STORMS O. S. B.), *L'Art indigène — Les Causes de sa Décadence — Les Remèdes à y apporter* (Mgr. Th. NÈVE), *Peintures congolaises — Problèmes d'aujourd'hui* (André SCOHY), *Les Marionnettes* (Henri DRUM-VAN HERREWEGHE), *Mesures légales destinées à assurer la Protection des Sites, Monuments et Productions de l'Art indigène* (J. MAGOTTE), *Bilan historique de la Commission pour la Protection des Arts et Métiers indigènes* (G. D. PÉRIER). Het werk is niet bedoeld als een nieuwe samenvatting van wat er van de traditionele Kongolese kunst geweten is, maar beoogt eerder een beeld te geven van de verschillende aspecten van de inheemse kunstvoortbrenging. Het probleem der hedendaagse kunstactiviteit — haar tekorten, moeilijkheden en mogelijkheden — neemt er een zeer grote plaats in. Tevens wijzen een aantal bijdragen op de activiteit van de verschillende verenigingen tot bescherming en bevordering van de inlandse kunst. Belangrijk voor de studie van de traditionele beeldhouwkunst zijn slechts een paar bijdragen, in de eerste plaats deze van Prof. F. M. Olbrechts en onrechtstreeks en in mindere mate deze van J. M. Jadot. De illustraties zijn gedeeltelijk wat de keuze en zeker wat de uitvoering betreft, niet gelukkig uitgevallen. De meeste afdrukken zijn al te donker ; veel détails moeten we op die foto's niet zoeken. Ter verontschuldiging van de medewerkers moet gezegd worden, dat sommigen onder hen, wegens omstandigheden onafhankelijk van hun wil, zelf voor de keuze niet hebben kunnen instaan, terwijl aan de andere kant vanzelfsprekend geen der auteurs verantwoordelijk kan gesteld worden voor de slechte uitvoering van de cliché's.

Alles samen genomen zal *L'Art du Congo Belge* toch wel het zijne bijdragen om eens te meer de aandacht op de kunst van de Inlanders te vestigen ; het zal — zij het dan niet in de gewenste mate — de studie van dit aspect van de inheemse cultuur een stap vooruit helpen.

H. B.

Gladwyn Murray Childs, *Umbundu Kinship & Character* (London 1949, Oxford University Press for the International African Institute and the Witwatersrand University Press) ; XVIII + 245 p. ; 3 kaarten, XVI platen ; 21 s.

De Ovimbundu (enk. Ocimbundu) bewonen het Benguela-plateau in Centraal-Angola. Linguistisch behoren ze tot de westelijke zone van zuidelijk Afrika. Hun taal, het Umbundu, mag niet verward worden met het „Kimbundu", hetwelk een verkeerde naam is voor het Ndogo, dat in noordelijk Angola wordt gesproken en bij de Kikongo-groep aansluit.

Eertijds stonden de Ovimbundu bekend voor hun handel in slaven en ivoor ; thans maken zij het belangrijkste volk van Angola uit, doordat zij zich vlug aan de nieuwe toestanden hebben weten aan te passen en hun taal de lingua franca van het land aan het worden is.

Schrijver heeft als zendeling-ethnograaf jaren lang onder de Ovimbundu vertoefd. Zijn werk bevat drie delen. Het eerste (*Social Structure*, p. 17-79) heeft ten doel „to describe the present social structure, and to suggest significant elements that this social structure has or may have for the programme of Christian missions among this people". Het tweede (*Individual Development and Education*, p. 81-163) : „to describe the life-cycle or development of the individual Ocimbundu from birth until adulthood, to analyse the Umbundu educational process, and to indicate and evaluate elements in this process that are or may be significant for the educational work of Christian missions..." Het derde deel (p. 164-235) is van historische aard. Op elk deel, evenals op het inleidend opstel over het woongebied (p. 1-16), volgt een uitgebreide bibliografie. Het geheel is in alle opzichten verzorgd werk.

V. K.

W. D. Gale, *Heritage of Rhodes* (London 1950, Oxford University Press) ; 158 p., 35 photographies et 2 cartes ; 10/6.

Ceci est l'histoire de la Rhodésie — surtout la Rhodésie du Sud, qui comme beaucoup semblent l'ignorer ne doit pas être confondue avec son homonyme du Nord, car l'une est une colonie administrée par le Colonial Office de Londres, tandis que l'autre

(celle du Sud) a un statut tout à fait exceptionnel, c'est-à-dire colonie britannique avec gouvernement autonome — depuis l'épopée de sa création en 1890 par Cecil Rhodes et sa compagnie sud-africaine, jusqu'à nos jours.

En plusieurs points cette histoire ressemble étonnament à celle de notre Congo et on n'a qu'à imaginer le roi Léopold II à la place de Cecil Rhodes pour voir immédiatement cette similarité.

Par la suite également le développement en 60 ans de temps, d'un pays de sauvages, très arriéré et non-développé, en un état moderne où, comme le dit très bien l'auteur „nous avons accompli beaucoup et avons donc quelques raisons d'être fiers", montre combien est frappante la ressemblance avec notre colonie.

Et je pense que les remarques finales s'appliquent tout aussi bien à notre Congo : „Nous avons encore trop à faire pour nous permettre de nous reposer sur nos lauriers. La Rhodésie du Sud n'est qu'au commencement de son développement réel et les tâches qui nous attendent, demanderont la plénitude de notre courage et de notre foi. Ces deux vertus ont été mises à l'épreuve par le passé et ne nous ont pas failli. Et elles ne devront pas nous faire défaut dans l'avenir non plus."

Écrit en un style facile et agréable, une langue simple et pas difficile à comprendre, ce livre se recommande tout spécialement à ceux qui s'intéressent à l'Afrique en général, et à notre colonie en particulier.

M. H. C. Willems

London Harries, *A Grammar of Mwera.* Bantu Grammatical Archives (Johannesburg 1951, Witwatersrand University Press), x + 128 p.

Het opzet der *Archives* is : „preservation of scientific data concerning the structure and morphology of Bantu Languages threatened with extinction through the culture changes so rapidly overtaking the African races". Bijval zal het voorzeker genieten. 't Ware hoogst wenselijk dat men eveneens buiten Zuid-Afrika op dergelijk initiatief zou ingaan, want alom valt er te redden wat nog niet reddeloos te loor ging.

Voor al wie in Doke's *Outline Grammar of Bantu* thuis is en spelen kan met zijn *Bantu Linguistic Terminology*, wordt het een

genot dergelijke grammatica's te raadplegen. Het TshiMwela, dat hier behandeld wordt, behoort tot de Yao-groep der Oost-Bantoezone. Het hoort thuis bij de Mozambique- en Ruvuma-talen : Yao, MaKua, MaKonde, Maŵika, Ndonde, MaTambwe en Ngindo. Meer bepaald moet het gelocaliseerd worden in Zuid-Tanganyika, in de Lindi-Provincie op de Rondo-hoogvlakte en meer oostwaarts in de lagere kunstlanden. Schr. schat het aantal Mwela-sprekers op 75 tot 80 duizend. Hij onderscheidt drie dialecten : TshiNdandawala of TshiMatshinga, TshiMatshemba en TshiLondo ; dit laatste wordt hier beschreven. Tot nu toe kenden de Afrikanisten het alleen uit een grammaticale *Skizze*, vijftig jaar geleden verschenen in het *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen* (II, 1896). De Benedictijnen-missionarissen in Ndanda bezigen sedertdien de taal bij het bekeringswerk en in het onderwijs van de eerste graad, maar publiceerden slechts één gebedenboekje. Het TshiMwela kan dan ook niet concureren met het officiële Standaard-Swaheli ; van af de tweede graad wordt geheel het onderricht in het Swaheli gegeven als voorbereiding voor de hogere studiën.

Tussen al de talen van de Yao-groep komt het Mwera het dichtst bij het eigenlijke Yao te staan. We wijzen hier alleen op één opvallend kenmerk : het voorkomen van de fricatieven $\hat{w}$ en h ; deze laatste, alhoewel dikwijls latent, veroorzaakt een nasalisering der klinkers.

Ook aan de beste methoden kan men nog verbeteringen aanbrengen. In deze grammatica zoekt men tevergeefs naar een duidelijke uiteenzetting van het telsysteem.

V. van Bulck S. J.

A. E. Horton, *A Grammar of Luvale.* Bantu Grammatical Archives, Edited by C. M. Doke, II. (Johannesburg 1949, Witwatersrand University Press) ; VI + 221 p. 8° ; kaart.

Wat Horton beschrijft als *Luvale*, kennen wij in Belgisch-Kongo als *Lwena*. De ALwena houden zich in het voormalig Dilolo-gewest (hoofdij Katende) op en in het voormalige Luashi-gewest (hoofdij Tshilemo en Katende). Honderd jaar geleden maakte Livingstone een eerste woordenlijst die nooit in druk verscheen ; het handschrift berust in de Grey Library te Kaapstad. Sedertdien bezorgden Crabtree, Vettor, D. T. Hume en C. M. White ons grammaticale

nota's en woordenlijsten ; A. E. Horton zelf schreef een eerste „Lwena-" grammatica tien jaar geleden (1941) ; de protestantse zendelingen zorgden (1912) voor een vertaling van het Nieuwe Testament (zie volledige bibliographie in onze *Recherches linguistiques*, blz. 473, en in de *Manuel de linguistique bantoue*, nº 129-131, blz. 142).

Een deel van de stam, het meest noordelijke, vestigde zich eertijds aan de Lwena-rivier ; vandaar hun naam *KaLwena*, meervoud *VaLwena*. De anderen, de meer zuidelijk gevestigden (aan de noordoostelijke Angola-grens en in het aanpalende Noordwest-Rhodesia) noemen zich *KaLovale*, mv. *VaLovale*. Het Engels district heet dan ook *Balovale District*. De Lozi spreken veeleer van *MaLovale*. In Belgisch-Kongo noemt men de taal *SiLwena*, in Angola en Rhodesia *TshiLwena* of *TshiLovale*.

Schrijver komt tot een fantastisch aantal Lovale-sprekers : „500.000 people speak Luvale, and it is understood by many more who do not themselves speak it". Wellicht een drukfout ; immers de Lovale-sprekers kan men ten allerhoogste op 90.000 schatten. Men raadplege bijv. *The southern Lunda and related peoples* door Merram McCulloch, zo pas in het *Ethnographic Survey of Africa* (London 1951, blz. 54) verschenen.

Waarom Schr. de taal nu *Luvale* noemen wil, terwijl hij ze in 1941 *Luena* heette, zien we niet goed in. Hij beschrijft hier immers eigenlijk het Lwena der *Vaka-sango*, zijnde de lui die stroomafwaarts wonen aan de beneden-Lwena en daar waar deze rivier in de Zambezi uitmondt. Dit land zou, volgens Schr., hun bakermat geweest zijn en daar ook bleef het beste Lwena in zwang. Elders werd de taal beïnvloed door KiTshok-sprekers (nl. in het Noorden bij de *Vaka-Kasavi*, langsheen de Kasai in Angola, ofwel door LuTshazi-sprekers (nl. bij de meer zuidwestelijke *Vaka-mbunda*, lui der rode kleiaarde). Schr. drukt er op dat het onderscheid tussen deze drie groepen niet zó ver reikt dat men ze als „dialecten" zou kunnen beschouwen. Het verschil ligt veeleer in archaïsmen, in woordkeuze en in uitspraak of intonering (tone-pronunciation). Hij vermeldt ook een verbasterde vorm van het Lwena-Luvale (modern and accepted Luvale), in gebruik bij „the younger generation". Hij beschrijft het als „a good deal corrupted by European influences, and in some cases also affected by Lunda (Ndembu)".

Terecht verkiest hij dan ook de *sango*-vorm, doch ontdaan van zijn archaïsmen.

Schr. onderstreept de redenen, die hem er toe brachten zich geheel aan te sluiten bij de vorm en schrijfwijze der Zuidafrikaanse Bantoe-methode (C. M. Doke). Men moet dan ook thuis zijn in Doke's *Outline Grammar of Bantu* en *Bantu Terminology* om gemakkelijk zijn weg te vinden in de grammaticale indeling. Zeer volledig is deze grammatica zeker, misschien zelfs wat overladen. Uit een tonetisch oogpunt echter is zij veel zwakker ; hier staat de Londonse en Gentse Afrikanistenschool veel sterker.

Spijtig dat Schr., die ons zulk een uitgebreide grammatica van een Luunda-dialect bezorgde, niet méér inging op vergelijking met het Centraal-Luunda, en ook de vergelijking niet doorvoerde met de andere Bantoetalen der Westcentrale zone, zoals White ons die voor een paar jaren leerde kennen. Ook textenmateriaal ware zeer dienstig geweest.

Of het Lwena-Luvale ooit tot cultuurtaal zal uitgroeien, valt erg te betwijfelen ; daarvoor zou het Balovale district in Noord-Rhodesia eerst meer economisch belang moeten krijgen.

V. VAN BULCK S. J.

P. Crazzolara, *The Lwoo. Part. II, Lwoo Traditions.* Museum Combonianum, nº 6. (Verona 1951, Editrice Nigrizia).

In dit boekdeel van zowat 200 bladzijden deelt Pater Crazzolara een schat van historische gegevens mee over de Lwo-volken : de Lwo van Bahr el Ghazal, de Shilluk en de Anywah (Noord-Lwo) ; de Alur, Acol, enz. (in het Zuiden), en de Ju p'Adhola (in het Oosten).

Een overvloed van bijzonderheden vindt men in dit boek nopens de oorsprong, de nederzetting in hun huidige woonplaatsen, de koningen, de dynastieën, enz. van al die volken. Alles moet natuurlijk niet als Evangelie worden aanvaard. Maar zelfs moest men de helft als zuiver legendarisch en verzonnen beschouwen, dan nog blijft er de helft over dat vol waarde zou zijn voor de kennis en het verder instuderen van de verschillende takken van de Lwo-volken.

Meer dan één legendarisch verhaal mag gemeengoed genoemd worden met andere stammen en volken dan de Lwo ; zo bijv. de

legende van de broedertwist wegens de verloren speer en de ingeslikte parel, vindt men ook bij de Banyarwanda (Hurel, *La Poésie chez les Primitifs*). Hetzelfde thema treft men op het eiland Ukerewe aan in het Victoria-Meer (Hurel, *La langue kikerewe*). De legende van de koningsdochter, die zwanger wordt bij een uit de hemel neergedaalde man, wordt als eigen goed door de Lendu verteld, en zo meer.

Spijtig dat de schrijver geen enkel kaartje heeft gegeven ; voor een oningewijde is het moeilijk wijs te worden uit al die namen van rivieren, bergen, plaatsen, enz.

Op blz. 119 spreekt Schr. over de tak der Luo (Bahr el Ghazal), die Alur geheten worden, omdat zij teruggingen naar de streek vanwaar zij gekomen waren. *Kej-ye ge „luur" piny kedo* vertaalt Schr. door „they went back again." Deze vertaling is niet juist. Het moet zijn : „Toen daalden zij af (*luur*) terug (*kedo*) naar beneden (*piny*). Dat wil zeggen dat zij terug gingen naar de lagere streken, vanwaar zij gekomen waren. Dat is ook de zin van het woord *alur*, de welbekende volksstam van Mahagi (Albert-meer). Alur is de streek die zich in een wijde straal rond Mahagi (haven) uitstrekt en die veel lager gelegen is dan de streek der Angal, der Jukot, enz. Die streek was aanvankelijk bevolkt door de Cobo, de eerste Alur. Het is in die streek dat de Angal binnenvielen ; het is van daaruit dat zij het omliggende bevolkten. Zij maakten de tweede Alur-golf uit en droegen die naam met zich mede toen zij langzamerhand de hoger gelegen streken inpalmden. Vergelijk hiermede het Alur-woord *looro* : afdalen (een boom, een berg), en verder *lungo* : hellen, neerbuigen ; *lunguro, longoro* : vallei, diepte ; Engels : *slope, incline.*

M. Vanneste W. P.

H. P. Blok, *Afrikanistische Taalwetenschap, Problemen, Taak en Doel.* Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de Bantoeïstiek aan de Rijksuniversiteit te Leiden op 1 Dec. 1950. (Leiden, A. W. Sijthoff) ; 28 p.

Met oprechte vreugde begroeten we het eerste studiecentrum voor bantoeïstiek in Noord-Nederland. Dr H. P. Blok die de nieuwe leerstoel bezet, is niet de eerste Nederlander die de bantoeïstiek doceert. Prof. G. P. Lestrade, een geboren Nederlander, onderwijst

het vak sinds vele jaren in Kaapstad ; Zuid-Nederland kreeg zijn leerstoel voor de bantoeïstiek in 1926 te Gent (prof. A. Burssens).

Een stap kwam men in Holland vooruit, toen aldaar het „Afrika Instituut", met studiecentrum te Leiden, werd opgericht ; de ethnologie (prof. Hofstra) en de sociologie (prof. Idenburg) geraakten op het programma, en nu werd er, als bekroning, de bantoeïstiek aan toegevoegd. Prof. Blok was hier te lande vooral bekend geraakt door zijn referaten op de Vlaamse Filologencongressen. De rede bij de aanvaarding van zijn ambt uitgesproken, zal ongetwijfeld in de kringen van de afrikanisten druk besproken worden, en het laat zich aanzien dat zij heel wat stof zal opjagen.

Als onderwerp koos hij niet min dan „Probleem, taak en doel der Afrikanistische Taalwetenschap". Hij omschrijft er de taak van de huidige afrikanist in, vooreerst zijn taak bij het zuiver theoretisch onderzoek, daarna bij de oplossing der praktische taalproblemen.

Voor de zuiver theoretische afrikanistiek beperkt prof. Blok zich tot één enkel punt : Welke criteria kunnen het Bantoe als taalstam tegen de Soedanse en Hamietische naburen afbakenen? Eerst verwerpt hij drie onderscheidende criteria, welke de oudere afrikanistiek vermeende te hebben ontdekt : 1. de tonaliteit, 2. het nominale klassensysteem, 3. de opvolging regens-rectum als uitdrukking van de bezitsverhouding. Geen enkel van de drie kan als discriminerend criterium aanvaard worden ; bij nadere beschouwing blijken zij slechts kenmerken te zijn, welke aan twee of meer dier stammen worden toegekend. Daartegen stelt prof. Blok nu drie constanten : polariteit, localisme en onzekerheidsrelatie. Deze zijn, volgens hem, binnen het gebied van de taalbouw, de symptomen van de psychologische ondergrond, welke het z. g. primitieve taalbewustzijn draagt. Men zal dus voor elk Bantoeidioom moeten nagaan in welke mate en op welke wijze deze constanten door middel van taaltekens worden gerealizeerd om zo, in samenhang met de phonologische analyse van de structurele functies dezer taaltekens, ten slotte tot de gezochte criteria te geraken (12).

In het tweede gedeelte, de praktische problemen in de Afrikanistiek, behandelt prof. Blok het probleem der „voertalen", d. z. volgens hem de „langues véhiculaires", welke een uitgestrekter ge-

bied dan het enge stamgebied omvatten kunnen. Hij onderscheidt daarbij mengtaal en lingua franca. Een *mengtaal*, waardoor verstaan wordt een onorganische samenvoeging van etyma, aan één of meer vreemde idiomen ontleend, gerangschikt in een los syntactisch verband, hetwelk de betreffende inheemse taal biedt, is onbruikbaar als „langue véhiculaire". Als voorbeelden verwijst hij naar het Pidgin-English, Petit-Nègre en Kitchen-Kaffir. Daartegenover stelt prof. Blok de *linguae francae*, zijnde landseigen idiomen, welke door hun nauwe verwantschap in bouw, in uitdrukkingswijze en in woordenschat met naburige talen onder bepaalde omstandigheden in staat blijken als algemeen communicatiemiddel te fungeren, óók buiten de grenzen van het gebied, waar zij (in engere zin) de moedertaal zijn (13). Als voorbeelden citeert hij het Haussa, LiNgala en KiSwaheli. Hier is het nu de taak van de afrikanist om door verdieping der kennis van de levensvatbare inheemse taalvormen, deze het nodige tegenwicht te verschaffen tegen de overstroming van de zijde der lingua franca. Moeilijker wordt het voertalenprobleem wanneer in een bepaald gebied verscheidene idiomen als evenwaardige factoren naast elkander bestaan zonder dat echter één ervan uit zichzelf tot lingua franca is kunnen uitgroeien. In deze gevallen wordt een ingrijpen van de zijde der overheid noodwendig : ofwel stelt deze van buitenaf vast welke dezer talen voortaan als officiële voertaal zal gelden, ofwel geleidt zij de normale taalgroei langs lijnen van vereenvoudiging en uniformisering, en reduceert zo, als het ware van binnen uit, het aantal concurerende dialecten tot een grootst gemene deler, waarin de hoofdpunten van woordstructuur en syntaxis ten volle gehandhaafd blijven (16). Prof. Blok is voorstander van de methode der unificatie. Hij is zich ten volle bewust welk massale arbeid daarbij verzet moet worden, doch „het doel zal deze moeite heiligen", besluit hij. De oplossing van het voertalenprobleem immers betekent het openstellen van de weg voor het vrije culturele verkeer tussen de inheemsen en ons.

Wat het praktisch gedeelte betreft, zijn wij het volstrekt met prof. Blok eens. Men vergete daarbij echter niet dat hij hier de termen voertaal, mengtaal en lingua franca in een andere betekenis gebruikt dan wij het doorgaans deden. Ook kan men het LiNgala volstrekt niet op een zelfde niveau stellen met het Kust-Swaheli ;

oorsprong, groei en nut zijn totaal verschillend. Ten slotte, de oplossing van het *voertalen*probleem is nog niet de oplossing van het *cultuurtalen*probleem.

Voor het zuiver theoretische gedeelte, opzet en doelstelling der afrikanistiek, beamen wij het negatief gedeelte dezer oratie, maar blijven afwachtend uitzien naar het staven van het positief gedeelte: of deze drie nieuwe criteria wel inderdaad discriminerend zullen optreden voor de Bantoetalen. Daarop komen we later uitvoerig terug. Moest het waar zijn dat Bantoe, Semi-Bantoe, Bantoeïd, Klassentaal, enz. de stadia vertonen van een progressieve ontwikkeling der „Afrikaanse Negertalen", dan ware een discriminerend criterium niet meer nodig, tenzij tegenover het Khoinide en tegenover het niet-Afrikaanse (Semietisch, Koesjietisch, Hamietisch). Zelfs dan blijft echter waar wat prof. Blok de afrikanisten toeroept : „De taal van een bevolkingsgroep moet men structureel leren begrijpen" (8).

V. van Bulck S. J.

British Central Africa? A Fabian Colonial Bureau Pamphlet, September 1951. Illustré d'une carte des deux Rhodésies et du Nyassaland ; 17 pages. (London, Fabian Publications) ; 1/.

Suivant la doctrine socialiste anglaise à la mode, la question controversable de la fédération de la Rhodésie du Nord et du Sud et du Nyassaland, est discutée dans cette brochure surtout du point de vue de l'indigène. Ce qui, en soi, n'est certes pas un mal. Cependant il semble que beaucoup des théoriciens actuels de Grande Bretagne oublient que, n'ayant jamais quitté leur foyer des climats tempérés et n'ayant pas frayé sur place avec l'indigène des zones tropicales, ils ne se rendent probablement pas bien compte du fait que même l'Africain le plus civilisé de ces régions n'a pas derrière lui l'expérience ni la tradition millénaire de notre civilisation occidentale. Sans vouloir prôner celle-ci comme le „nec plus ultra" du développement humain, elle voit tout de même de tels problèmes d'un point de vue autrement complexe que l'indigène africain. (Il suffirait, par exemple, de parler à un „évolué", de stratégie mondiale).

Mais... fédération ou pas fédération, that is the question pour le moment. Et cela devient urgent devant certaines convoitises

de voisins. Après lecture de cette brochure et après avoir bien pesé le „pour" et le „contre" on reste aussi indécis qu'avant. Attendons maintenant ce que donnera la visite sur place du Ministre des Colonies anglais.

Une impression personnelle, qui ne concerne pas seulement cette question-ci mais également tous les problèmes coloniaux anglais de l'heure : tallonés par un certain remords de ce que leurs prédécesseurs ont négligé de faire, les doctrinaires socialistes actuellement au pouvoir veulent, à tout prix, réparer cette négligence à un rythme accéléré, oubliant toutefois que la précipitation peut être plus dangereuse que la carence passée et que, dans l'évolution de populations — hier encore cannibales — on ne peut impunément brusquer les choses, surtout sous le soleil des tropiques.

M. H. C. Willems

F. J. Pedler. *West Africa.* Home Study Books. (London 1951, B. Ifor Evans-Methuen & C°) ; 199 p. avec une carte et un index ; 5/.

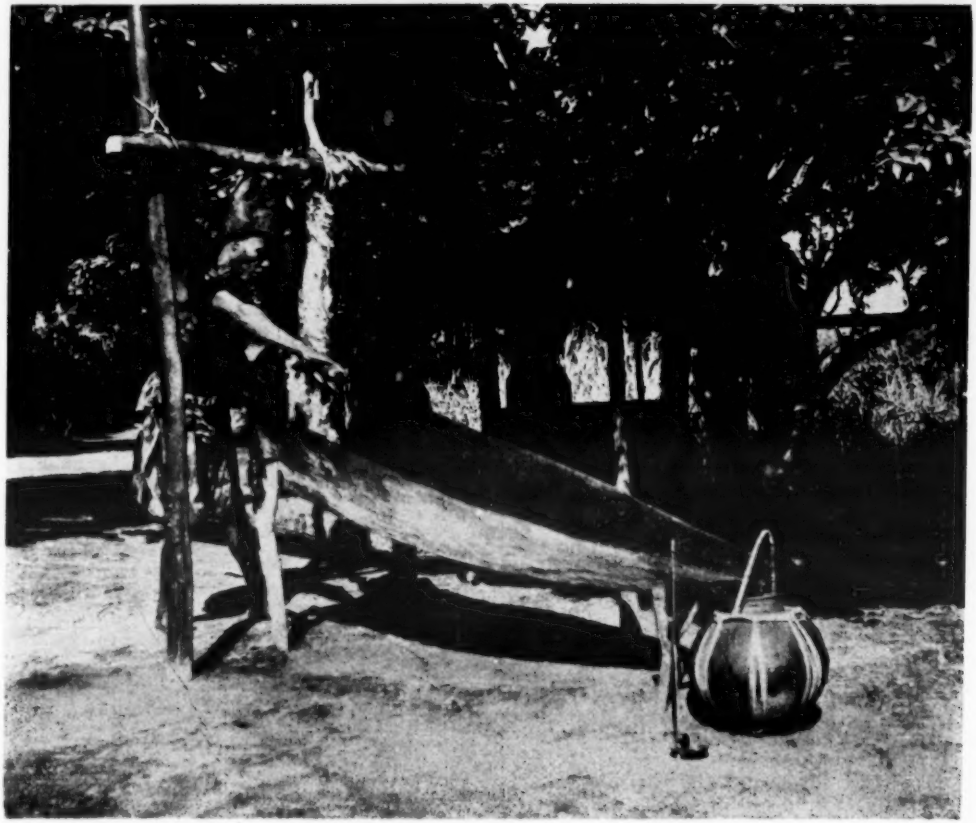
Voici un exemple typique de la pédagogie moderne britannique : un livre de géographie et d'histoire sur une grande partie d'un continent, écrit dans un style facilement assimilable, lardé d'anecdotes, de petites observations personnelles, de potins même, qui en rendent la lecture des plus agréable et facile. Ah, que n'avait-on pas cela dans notre jeunesse quand on se bourrait le crâne de dates, de chiffres, de noms etc.

Avec un livre comme celui-ci, cela devient un jeu et, sans s'en rendre compte le lecteur apprend une somme importante de faits et d'informations sur ces pays, sur leurs populations, leurs occupations, leurs progrès économique, politique, social etc.

L'auteur est tout à fait qualifié pour cette tâche : pendant plusieurs années fonctionnaire du gouvernement britannique dans le département colonial s'occupant surtout de l'Afrique ; aidant Lord Hailey dans la rédaction de son *African Survey* ; résidant pendant une grande partie de la guerre en Afrique occidentale et y faisant encore des séjours fréquents.

M. H. C. Willems

Met een „libao" wordt de laatste hand gelegd aan een roeispaan. Het is schier onbegrijpelijk hoe deze lieden er in slagen om met dit primitieve instrument — het beitelvormige mes is met een liaan aan de mik bevestigd — een sierlijk gevormde roeispaan te kappen uit het taaie mwanga-hout. Ook de versieringen worden met de libao aangebracht



De wijnperser

Het suikerriet wordt, na in een trog tot pulp gestampt te zijn, in een stevig gevlochten mat uitgeperst. Het sap loopt langs het uiteinde van een oude prauw in de „yomba", de wijnkruik.

N. de Cleene, J. van Wing, S. J., L. O. J. de Wilde, J. Nicaise, *Lezingen over de opvoeding der Plattelands-bevolking in Belgisch-Kongo.* (Antwerpen 1951, De Sikkel), Kongo-Overzee Bibliotheek VI ; 103 blz.

„Meer exploitatie onzer Kolonie of hoger welzijn der inboorlingen?" zou een goede titel geweest zijn voor dit symposion, dat vier referaten bevat, voorgedragen te Gent op de „Koloniale Academische Dag" (12 Sept. 1950). De inrichters van deze „Dag" stelden zich ten doel de aandacht te vestigen op het gevaar dat de Kongolese bevolking bedreigt door de steeds verder doorgedreven economische ontwikkeling van Kongo. De belangen van het Moederland en die van onze Overzeese Gebieden komen in botsing zo er geen grondige wijzingen optreden, d. w. z. zo men de Neger louter zou blijven beschouwen als een „productie-voorwerp" i. p. v. als „het hogere doel van deze ontwikkeling".

Achtereenvolgens wordt in de referaten gehandeld over de sociale, de zedelijk-religieuze, de agrarisch-economische en de politieke vorming van de Kongolese Inlanders ; we krijgen daardoor een inzicht in hun genealogische, territoriale, sociale, religieuze en economische structuren. Structuurwijzigingen dringen zich op ; daaraan valt niet te ontkomen van het ogenblik dat primitieve natuurvolken (1) met de Westerse hogere cultuur in contact komen. Dit heeft men te onzent duidelijk ingezien. Voortdurend wordt er door de schrijvers op gewezen hoe het Tienjarenplan streven wil naar een adequate oplossing dezer problemen ; doch onbevangen wijzen zij er ook op, hoe de koloniale praxis niet altijd beantwoordt aan de principiële stellingen. Geen hunner twijfelt aan de mogelijkheid van een bevredigende oplossing, zo het werk aan competente en plichtsbewuste leiders wordt toevertrouwd. Geen hunner negeert het bestaan van een Bantoe- of Soedancultuur ; wij staan niet voor een *tabula rasa*, noch voor een vormloos complex, waarin alles af te keuren valt. De vraag is dus alleen : Welke gewoonten en instellingen kunnen wij in deze culturen bewaren? Hoe kunnen

(1) De termen *natuurvolken* en *cultuurvolken* betekenen in de volkenkunde niet „volken zonder of met cultuur" ; zij wijzen enkel op een „lagere cultuur" en „hogere cultuur". Er bestaat geen reden om aan deze traditionele terminologie iets te wijzigen.

wij ze dienstbaar maken aan de noodwendigheden van een moderne christelijk-religieuze, economische, administratieve en politieke organisatie? Onmogelijk kunnen we hier ingaan op al de problemen welke daarbij ter sprake kwamen ; we stippen enkel de voornaamste aan : de maatschappelijke verwording door verbrokkeling der oude staatsinrichtingen (12) ; het gezinsleven als aangewezen middel om het gestoorde evenwicht in de inlandse samenleving te herstellen (19) ; de stagnatie wegens overdreven gelijkschakeling (20) ; de neutrale school waarin de zedelijke vorming op een andere grondslag dan die van de christelijke zedenleer zou bewerkt worden (29) ; de ingeboren godsdienstige levensbeschouwing van de Bantoeneger (31) ; de deficiënties van zogezegde, doch ongenoegzame geëvolueerden (32) ; het overdreven toevloeien van de bevolking naar de koloniale centra (37) ; de vormende waarde van het volksonderwijs (42), paysannaten (46) en landelijke coöperatieven (53) ; het gebrek aan evenwicht bij de sociale verwezenlijkingen voor de landelijke mens aan de ene kant en voor de arbeidersklasse aan de andere (41) ; het voortleven van de clanorganisatie in de huidige politieke structuren (85) ; de uitzuivering en verdere ontwikkeling der inlandse instellingen (84) ; de wetgevende bevoegdheid van de raad der notabelen (85) ; de financiële autonomische gebiedsomschrijvingen (85) ; de splitsing der machten en de hergroepering van de kleinere hoofdijen tot grotere complexen (86) ; de scheiding tussen politieke instellingen en sociaaleconomische organisaties (88) ; de rol der geëvolueerden in de politieke ontvoogding (89) ; enz.

Zij die een gezonde kijk willen hebben op de moeilijke en soms tragische problemen, die op dit ogenblik onze Overzeese Gebieden in beroering brengen, moeten dit symposion lezen en overwegen.

V. VAN BULCK S. J.

Mary L. Jobe Akeley, *Congo Eden* (London 1951, V. Gollancz) ; 346 p. avec une carte, un index et 13 illustrations (photos).

C'est l'histoire du pélérinage fait par l'auteur à la tombe de son mari, le naturaliste et explorateur américain réputé, Carl Akeley, qui suggéra au roi Albert la création des Parcs Nationaux du Congo.

Livre intéressant et émouvant, aussi bien du point de vue humain que scientifique, avec ses multiples détails techniques et ses observations intimes que, seule peut faire une femme hautement civilisée et douée d'une sensibilité et d'un humanisme hors ligne.

A noter que l'auteur attire notre attention sur le fait que, contrairement à ce qui régit la conservation de la faune et de la flore dans les réserves des autres parties de l'Afrique, chez nous la protection et la conservation sont intégrales c.-à-d. nous protégeons même ce qui, à première vue, peut paraître nuisible. Cette attitude foncièrement logique, humanitaire, respectueuse de la création entière et inspirée sans doute également par notre bon sens national, se fie à la nature même pour maintenir ou rétablir si nécessaire l'équilibre entre ce que nous pourrions appeler le mal et le bien dans la nature.

Pour le lecteur qui connait le Congo et qui s'intéresse aux questions coloniales, le livre est d'autant plus intéressant qu'il mentionne et décrit les activités de diverses personnalités du monde colonial encore actuellement en fonctions.

MARCEL H. C. WILLEMS

Pierre Boulle, *Le Sacrilège Malais* **(Paris 1951, R. Julliard), 408 p.**

Pourquoi l'auteur de ce livre curieux l'a-t-il intitulé „roman"? Ne serait-ce pas plus juste peut-être d'y voir une espèce d'autobiographie romancée? Celle-ci n'a, malheureusement, rien du roman si ce n'est que certaines aventures vraisemblablement vécues, sont camouflées sous des noms et des circonstances d'emprunt. Trois ou quatre pages seulement (223, 234) et une ou deux vers la fin du livre, semblent amorcer le vrai climat romanesque auquel nous ont habitué les récits émouvants situés dans ces parages, des Loti, Conrad, Farrère, de Croisset, Somerset Maugham, Fauconnier, Luc Durtain etc. Mais à part ces quelques lignes le lecteur est dérouté et se demande : s'agit-il ici d'un exposé technique que l'auteur a voulu rendre un peu moins ardu en y mêlant une aventure un tant soit peu romanesque, ou est-ce une simple satire, une condamnation à peine voilée de la civilisation occidentale? Tout cela y est, sauf le roman !

Pour le lecteur averti, pour le connaisseur s'intéressant aux problèmes coloniaux, le livre contient, à n'en pas douter, des

passages d'analyse psychologique d'une haute valeur économique et sociale. Mais alors, pourquoi y mêler du roman? L'aventure amoureuse — brève et peu convaincante — d'un planteur avec la femme d'un autre semble tout à fait déplacée dans ce décor technique.

Par contre le lecteur avide de délassement, sera bientôt effrayé, si pas ennuyé, avec tous ces détails techniques, ces répétitions à effet, inutiles, cette analyse psychopathique des méthodes de colonisation etc., qui forment la plus grosse trame du livre et sont — pour ce lecteur — rien que du remplissage retardant, sans raison apparente, le déroulement de „l'histoire".

Quoi qu'il n'y ait aucun doute que l'auteur décrit la Malaisie et la vie de planteur en connaissance de cause, on a l'impression que peu de lecteurs s'y intéresseront, à part peut-être quelques coloniaux et planteurs retraités qui savoureront en rétrospective la vie qu'ils ont vécue eux-mêmes.

M. H. C. Willems

L. G. E. Kalshoven, met medewerking van J. van der Vecht, *De Plagen van de Cultuurgewassen in Indonesië*. Deel I. ('s-Gravenhage/Bandoeng 1950, W. van Hoeve); 512 p., 297 figuren, VIII gekleurde platen; geb. f 33,75.—

Dit royaal uitgegeven boek (niet bedoeld als leerboek) werd geschreven voor een ieder die belangstelling heeft voor de cultures in Indonesië en andere tropische gebieden, in het bijzonder voor diegenen die zich interesseren voor de dierlijke belagers, hun levenswijze en bestrijding. In de eerste plaats is het bestemd voor hen die op dit gebied adviezen moeten geven of zelf onderzoek verrichten, en in de tweede plaats voor practici : landbouwers, planters, kwekers.

De gegevens werden met de grootste zorg verzameld uit de literatuur, de rijke archieven van het Instituut voor Plantenziekten, particuliere proefstations en de berichten van de ambtenaren van de Landbouwvoorlichtingsdienst. Dr Kalshoven, lector aan de Faculteit van Landbouwwetenschap te Buitenzorg, nam het leeuwendeel voor zich ; Dr van der Vecht schreef over de op planten parasiterende aaltjes.

In dit eerste deel worden de wormen, de weekdieren en de gelede

dieren behandeld ; in het tweede zullen vooral de vlinderfamilies aan de beurt komen. Het geheel belooft weer een standaardwerk te worden en een getuigenis te meer voor de degelijkheid der Nederlandse wetenschap. Men kan niet anders dan er alle eerbied voor te hebben.

W.

L'Art nègre. Présence Africaine, nos 10-11. (Paris 1951, Éditions du Seuil) ; 254 blz., 149 ill.

Na met een lijvig cahier over *Le Monde Noir* voor de dag te zijn gekomen, pakt „Présence Africaine" thans uit met een iets minder omvangrijk dubbel nummer, speciaal aan de kunst van Neger-Afrika gewijd. Het boek bevat een zeventiental bijdragen van de hand van verschillende auteurs, waaronder bekende en minder bekende namen. Jonge onderzoekers naast vakkundigen met gevestigde faam, Zwarten naast Blanken (waaronder Fransen, Engelsen en Belgen), werkten er aan mee. Wie het doel en de inzichten van „Présence Africaine" kent, weet dat het de redactie in de eerste plaats te doen is te getuigen voor de Afrikaanse beschavingen (er zijn er verscheidene) en voor deze van de Negers in het bijzonder.

Daar de medewerkers vrij hun mening konden uiten en er geen aanpassing van de verschillende opstellen plaats had, komt het verschil in opvatting bij de auteurs meer dan eens tot uiting. Zo wordt soms het ene artikel door het andere gedeeltelijk tegengesproken.

Na een inleidend woord van Alioune Diop (*L'artiste n'est pas seul au monde*) en een woord vooraf door G. Balandier en J. Howlett, volgen een aantal „Points de vue", die achtereenvolgens gaan over *Les Symboles des arts africains* (M. Griaule), *Variété et unité des traditions plastiques de l'Afrique noire* (F.-H. Lem), *L'art des Noirs d'Afrique et son destin* (H. Lavachery), *Les conditions sociologiques de l'art noir* (G. Balandier), *Approche de l'art africain* (J.-Cl. Pauvert), *L'art nègre? Connais pas!* (J. Howlett). Daarop volgen drie bijdragen gewijd aan „L'Art ancien" ; zij handelen over *L'art nigérien avant Jésus-Christ* (W. Fagg), *L'art du Delta du Chari* (J.-P. Lebeuf) en *De l'art des Yoruba* (W. Fagg). Tenslotte werden onder het hoofd „Aspects" een aantal opstellen gewijd

aan *L'or fétiche* (Ch. Ratton), *A propos des Kuduo Ashanti* (D. Paulme), *Poids à or Ashanti* (Mme Webster Plas), *L'art plastique chez les Bapende* (J. Vanden Bossche), *Quelques aspects de l'art bamoum* (R. Lecoq), *Les masques blanc de l'Ogoué* (P. Peissi), *L'évolution de l'art dahoméen* (P. Mercier), *L'impérieuse nécessité des musées africains* (A. Adandé).

Zoals men uit deze opsomming kan opmaken, geeft *L'art nègre* geen synthese van wat tot op heden van de Afrikaanse kunst is geweten, wel wil het werk een aantal beschouwingen, standpunten, verklaringen, feiten en aspecten naar voren brengen, met als uiteindelijk oogmerk : „Définir et situer l'art des Noirs africains, évoquer le destin de ce dernier", zoals het in het woord vooraf wordt uitgedrukt.

Het valt moeilijk de samenstellers van onvolledigheid te beschuldigen vermits zij dit niet beoogden, maar men zou toch kunnen opwerpen dat de keuze en het aantal van de verschillende „aspecten" willekeurig en onbevredigend aandoen. Waarom er drie bijdragen werden gewijd aan de goudgewichten en andere metaalplastiek van de Ashanti (hoe interessant zij ook mogen zijn), waarom slechts de Yoruba, de Bapende, de Bamum en maar één bepaalde maskersoort uit Ogoué in aanmerking kwamen (dit alles merendeels onvolledig behandeld), en waarom zoveel andere stammen en kunstuitingen werden verwaarloosd, zal menigeen een raadsel lijken. Gebrek aan plaatsruimte of een mogelijk tekort aan bevoegde pennen kan wellicht als verontschuldiging worden ingeroepen. Niettemin zullen velen het jammer vinden dat talrijke facetten van de zo veelzijdige Afrikaanse kunst achterwege bleven. Lezenswaardig zijn de meeste bijdragen nochtans wel ; sommige zijn zelfs merkwaardig. Deze van Griaule, Lem, Lavachery, Fagg, Lebeuf, Vanden Bossche e. a. raken interessante problemen aan of werpen er een duidelijk licht op.

Griaule, aan de hand van enkele voorbeelden aan de Bambara en de Dogon ontleend, tracht aan te tonen dat bijv. achter de decoratieve versiering een symbool, zelfs een hele mythologie of cosmogenie verborgen zit, ook achter de architectuur, de muziek en de sculptuur, die daardoor een integrerend deel van de metaphysische opvattingen van de Inlanders zouden uitmaken.

Lem van zijn kant, na gewezen te hebben op de eenheid (door

de geest) en tevens op de diversiteit (door de uitdrukkingsmogelijkheden) van de Afrikaanse kunst, legt evenzeer de nadruk op de religieus-filosofische en sociale achtergrond van deze kunst en meent van „idéogrammes plastiques, idéogrammes expressives" te mogen spreken, daar de Afrikaanse plastiek, door haar vorm en inhoud, in het gemoed en de geest van de Inlanders geen abstracties maar een realiteit oproept, die nauw verbonden is met het geloof, de riten en de „magische" praktijken. Schr. heeft het verder over het organisch karakter van de traditionele sculptuur — hierdoor onderscheidt zij zich van de moderne kunstopvattingen — en geeft tevens enkele beschouwingen ten beste over het creatieproces. Het is het organisch karakter van deze kunst die, volgens Schr., de plaats open laat voor de verscheidenheid van de uitdrukking.

Lavachery deelt de plastiek in volgens het concave of convexe aangezichtstype. Hij wil hierin een mogelijkheid zien tot een nieuwe classificatiepoging van de Afrikaanse sculptuur. Het concave type zou z. i. het oudste en tevens het meest oorspronkelijke zijn. Bewezen is deze stelling echter allerminst. Schr. betrekt hierbij ook nog de zg. Egyptische invloeden die sommige plastiekcentra, zij het dan ook onrechtstreeks, zouden ondergaan hebben, iets wat op zijn zachtst uitgedrukt nog steeds zeer twijfelachtig is.

Balandier heeft het over het onherroepelijk verval van de echtinheemse kunst. Hij wijst erop hoe met het verdwijnen van de noodzakelijke religieuze en sociale voorwaarden, meteen de bestaansredenen van deze kunst zijn verdwenen.

Pauvert tracht een aantal verkeerde meningen recht te zetten. Enkele opmerkingen lijken ons gegrond, andere minder juist of zelfs totaal verkeerd. Schr. beweert o. m. dat onze opvattingen over de Afrikaanse kunst en onze methodes om ze te benaderen foutief zijn. De „Afrikaanse kunst" is, volgens hem, een fictief begrip, een kunstmatige schepping die niet beantwoordt aan de Afrikaanse realiteit. Alle theorieën in dit verband opgebouwd, hebben geen rekening gehouden met het eigen Afrikaanse schoonheidsconcept. „Le vrai problème esthétique relatif à l'Afrique noire, c'est de savoir s'il y a une notion africaine du beau, et d'en rechercher la nature" (p. 77).

Tegen de stelling dat het noodzakelijk is de kunst van de Negers

volledig uit hun standpunt te bezien, zou kunnen opgeworpen worden dat dit voor ons, Westerlingen, niet enkel practisch onmogelijk is, maar zelfs niet eens wenselijk. Als Europeanen kunnen we niets anders dan elke vreemde cultuuruiting uit onze eigen gezichtshoek te bekijken. Dit sluit ruime kijk van onzentwege niet uit, noch de verwaarlozing van om het even welk aspect. Maar dit betekent nog niet dat we de opvattingen van de Inlanders, bijv. wanneer het hun plastiek betreft, als enige basis moeten nemen voor de studie ervan.

Dat Pauvert met zijn opvattingen over de studie van de Negerplastiek eigenlijk er naast is, wordt in een volgend artikel opgemerkt door J. Howlett, die enkele opwerpingen van Pauvert van antwoord dient.

Naast de bijdragen van al deze auteurs, die merendeels louter theoretiserend te werk gaan, vinden we enkele opstellen die zich meer aan de feiten houden. De recente opgravingen van overblijfsels van enkele oude en mogelijk zuiver Afrikaanse beschavingen, waaronder de zg. Nok-cultuur en deze van Ifé, boden de stof voor de bijdragen van Fagg en van Lebeuf. Het is nog te vroeg om zich volledig te kunnen uitspreken over de draagwijdte en de datering van deze belangrijke vondsten. Wellicht zullen zij er ons toe brengen onze mening over Afrika en zijn bewoners op meer dan één gebied te herzien.

Een andere bijdrage van W. Fagg behandelt gedeeltelijk de houtsculptuur van de Yoruba tijdens de laatste honderd jaar. Schr. duidt o. m. enkele substijlen in deze plastiek aan, zonder evenwel in bijzonderheden te treden.

Onder de overige bijdragen zij nog vermeld deze van Adandé, een Neger, die een pleidooi houdt voor eigen musea in Afrika. De auteur ziet daarbij de mogelijkheid, ja de wenselijkheid onder ogen dat sommige belangrijke inlandse sculptures uit Europese en Amerikaanse collecties terug naar hun land van herkomst zouden gaan.

In de grond heeft „Présence Africaine" met deze speciale nummers goed werk verricht, al zijn niet alle bijdragen van gelijke waarde.

De illustraties geven over het algemeen voldoening (keuze en uitvoering zijn niet altijd even gelukkig uitgevallen).

Naast notities en boekbesprekingen bevat het werk nog een

Engelse vertaling van *Orphée noir*, (een uitgebreide inleiding door J. P. Sartre over de franstalige Negerdichters), evenals een verklaring van de U.N.E.S.C.O. over het rassenvraagstuk.

HERMAN BURSSENS

F. Grévisse, *Le centre extra-coutumier d'Elisabethville*. C.E.P.S.I. N° 15 (Élisabethville 1951). Publication de l'Institut Royal Colonial Belge (Bruxelles) ; 448 p. in-8°, 20 photos.

Wie beter dan de Districtcommissaris van de bedoelde agglomeratie kon een dergelijke monografie over het leven der inwoners van Elisabethstad schrijven? Hij is door en door op de hoogte van de problemen die er rijzen, en hij is onbevangen genoeg gebleken om naast de lichtzijden ook de schaduwzijden te laten zien. Hij bezorgde ons dan ook een meesterlijke studie, die door alle sociologen en ethnologen verdient ingestudeerd te worden. We wachten nu met ongeduld op de tegenhanger : een gelijkwaardige monografie over Leopoldstad. Eerst dan zal men onpartijdig kunnen oordelen over de twee opvattingen : aan de ene kant Leopoldstad, waar blankenstad en negerwijken een geheel uitmaken, aan de andere Elisabethstad, waar beide delen naast elkaar hun eigen bestaan leiden.

Uit alle gezichtshoeken heeft Schr. de problemen belicht, zowel dus uit de politieke en administratieve als uit de economische, sociologische en religieuze. En hij stelt zich daarbij zowel op het standpunt van de Zwarte als van de Blanke, voor zover het een Europeaan vermag door de ogen van een Inlander te kijken.

De voornaamste verdienste van het werk ligt o. i. hierin : de studie bleef niet beperkt tot een opeenhoping van statistische gegevens, zij groeide integendeel tot een echt problemenboek uit, en bij de problemen voegde Schr. de oplossingen. Telkens er zich een sombere plek op het doek vertoont, tracht Grévisse onbevooroordeeld de oorzaken er van te achterhalen en zoekt hij naar een middel om ze te verwijderen. Hierover kunnen nu de meningen verschillen, doch men heeft er alle belang bij het advies te aanhoren van een uiterst bevoegd man met bezadigd oordeel.

Ziehier enige losse gegevens over het bedoelde niet-gewoonterechtelijke centrum. De bevolking gaat de 40.000 te boven. Een derde daarvan is katholiek, min dan een zesde is protestant.

Men schat op een kleine zes honderd zij die vlot Frans kunnen spreken en het verstaan. Er zijn een 700 „regelmatige voetbalspelers", 102 cabaret-houders, 502 kleinhandelaars. In de syndicaten werden 1326 Inlanders ingeschreven, doch slechts een twee honderd wonen de algemene vergaderingen bij. Men telt er boven de 12.000 bedienden ; 85 % onder hen verdienen meer dan 7 frank daags, doch 71,4 % moeten bij de „kleine gesalarieerden" gerekend worden ; slechts 1,4 % (162) gaan een maandelijks salaris van 3.000 fr. te boven. In de avondlessen staan er 350 ingeschreven voor de studie van de eerste graad ; slechts 121 voor de tweede graad (in het vierde jaar maar 10 meer). Er zijn een vijf duizend schoolkinderen, doch in het Centrum gaan 35 % der jongens niet naar school en 68 % der meisjes. Terloops wordt vermeld dat in de vier hoogste jaren van de lagere school (jaar 3 tot 6) 55 % der jongens geen ouderlijke thuis bezitten. Bij de meisjes gaan 71,8 % niet meer naar school na het eerste jaar van de lagere graad ; slechts 0,5 % beëindigen de lagere school ; geen 5 % volgen de lessen der huishoudschool.

Onder de volwassen vrouwen zijn er 26,7 % ongehuwd ; 5,6 % horen veelwijvers toe ; slechts 50,2 % hebben kinderen. Bij de mannen zijn er 31,5 % ongehuwd ; maar 22 % der anderen tellen méér dan vijf jaar huwelijksleven. In de inboorlingenwijken zelf zijn er geen 45 %, die er sedert meer dan vijf jaar gevestigd zijn ; men vergete echter niet dat 20 % reeds meer dan 20 jaar, en 40 % meer dan 10 jaar uit hun geboortestreek vertrokken zijn. Herhaaldelijk wordt de drankplaag vermeld : alleen aan Europeesch bier verkoopt men jaarlijks 800.000 flessen aan de Negers (15 fr. de fles), èn op de markten schat men de opbrengst van de handel in inheems bier op meer dan zes millioen frank.

Bij een enkel punt willen we even stilstaan. In de nieuwe Kenyabuitenwijk zijn van de 20.000 inwoners er 7.000 uit Kasaï en 9600 uit Katanga afkomstig. De twee voornaamste ethnische groepen zijn de 2.000 BaBemba-BaLamba en de 3.200 BaLuba. Grevisse besluit dan ook : „Il en résulte... que les deux grands idiomes parlés sont le tshiluba et le kilemba et les différents dialectes apparentés à chacun d'eux. La langue véhiculaire, le Kiswahili, est étrangère à la totalité des populations" (294). Als enige lectuur hebben zij *La Voix du Congolais* („lecteurs peu nombreux"),

Nyota (850 abonné's) en *Hodi* („publication plus répandue") (360). Spijtig genoeg wordt dit punt niet verder belicht. Ook over het ernstig probleem der cultuurtaal in onderwijs en opvoeding krijgen we niets te horen. Evenmin komt het probleem van de *Watchtower*-lectuur ter sprake. Graag hadden we ook iets vernomen over de verhouding van het KiSanga tegenover TshiLuba-KiLuba enerzijds, en TshiBemba anderzijds. Voor de nabije toekomst rijst ook nog een ander probleem : zal het Katanga-Swaheli kunnen standhouden tegenover het gestandaardiseerd KiSwahili van geheel Engels Oost-Afrika? Men begrijpt allicht hoe dit voor velen slechts problemen van minder belang lijken tegenover de zo dringende economische en sociale grondproblemen, die hier uitvoerig worden behandeld.

V. VAN BULCK S. J.

J. M. de Decker, S. J. *Les clans Ambuun (Bambunda) d'après leur littérature orale.* Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut. (Brussel, 1950) ; 146 blz., kaart.

Schrijver kennen we reeds door zijn *Contribution à l'étude du mariage chez les Bambunda* (Bull. des Jur. Indig. et du Droit Cout. Cong. X, 1942, nº 7). Sedertdien zette hij zijn studie over de AMbuun voort, vooral om te trachten hun oorsprong te achterhalen. Een legende (De Man met de tien Buiken) en een bezweringsformule opgezegd bij zwaar onweder (27-31), hadden hem op het spoor gebracht dank zij de stokoude gestereotypeerde mallen, persoonsnamen en plaatsaanduidingen die erin voorkwamen. Ook de 68 clanbenamingen, de clantaboe's, de clanverbintenissen, en vooral de historische clanleuzen, die nog alleen bij het inzetten van een juridisch palaber worden opgezegd, werden in het onderzoek betrokken (40-136). Ten slotte deed hij beroep op de oude toponomie, waarin de dorpsnaam zoals de stichter die eertijds gaf, nog bewaard bleef. Het gaat hier dus telkens over formules bewaard in geijkte mallen (cliché's), in maatleesten (*schèmes rythmiques*) en reekleesten (*récitatifs*) in gebruik bij de mallenspelers der gesproken woordkunst (*compositeurs joueurs de clichés*). Op onze dagen is dit alles voor de meeste inboorlingen een oeroude doch onbegrepen traditie. Toch heeft Schr. het aangedurfd te vergelijken, te vertalen en te commentariëren : een hoogst gewaagde en wel wat voorbarige onderneming. Zijn poging zal allicht aan-

leiding geven tot verder-doorgedreven onderzoek der clanleuzen en der clanindeling bij de buurvolken : **ADziŋ, BaMput, BaYanzi** en **ANtsɔŋ** ; dan komt wellicht meer opheldering. Ook is het te hopen dat Schr. weldra met een volledige monographie over de AMbuun voor de dag zal komen, waarin hij de talloze ethnographische gegevens, welke hij hier slechts terloops kon aanstippen, samen verwerkt. De oorsprong der AMbuun-clans, hoe interessant ook, doet bij sociologen en ethnologen de veel belangwekkender vraag rijzen der clan- en de familiestructuur bij die stam, bij wie zo sterk uitgesproken totemistische elementen fel afsteken tegen de gebruiken der naburige, zuiver moederrechtelijke volken. Ondertussen biedt Schr. ook de linguisten een hapje aan : de IMbuun-tekst van de hier boven vermelde legende (142-144). Door vergelijking met het **IDziŋ**, de taal waarover J. Mertens S. J. reeds in 1939 een spraakkunst en woordenboek schreef, kan men de brok zonder veel moeite ontleden ; toch ware wat commentaar wenselijk geweest. V. VAN BULCK S. J.

F. W. S. van Thienen, *Exotische Kunst. De Kunst van Japan, De Indische gebieden, Tibet, Amerika, De Islam-gebieden, Afrika.* Onder redactie van... Met medewerking van verschillende deskundigen. (1951, W. de Haan, Utrecht ; De Sikkel, Antwerpen) ; VIII + 367 blz. ; 6 gekleurde en 72 gewone platen ; 93 figuren ; kaarten ; fr. 265.—

De uitgevers van de „Algemene Kunstgeschiedenis in zes delen" — het eerste Nederlandse werk op dit gebied dat zo ruim werd opgevat — hebben de uitstekende gedachte gehad het laatste deel van deze kunstgeschiedenis, dat geheel aan de kunst van de niet-Europese volken werd gewijd, ook als afzonderlijk deel, onder de titel *Exotische Kunst*, in de handel te brengen.

De titel wijst er op dat niet alleen de kunstuitingen van de zg. primitieve volken, maar ook en vooral deze van de „half-beschaafden" werden behandeld, van volken die op een eerbiedwaardige beschaving kunnen bogen.

Naast de kunst van de Chinezen, de Japanners, de Indiërs en anderen, kregen ook de artistieke voortbrengselen van de Afrikaanse Negers een plaats, zij het dan, proportioneel gezien een plaats van meer bescheiden omvang.

Uit de aard der zaak kon dit reeds zo lijvig boekdeel geen volledig handboek worden ; het geeft overzichten, ten behoeve van belangstellende leken, van alles wat door de „exotische volken" aan kunstprestaties in de loop der tijden werd voortgebracht. Enkel de voornaamste facetten, met weglating van de meeste louter decoratieve kunstuitingen, konden in aanmerking komen. Te betreuren valt wellicht dat o. m. de kunst van Oceanië en deze van de Noord-Amerikaanse Indianen op het appèl ontbreken. Laten we hopen dat bij een eventuele herdruk dit tekort zal kunnen worden aangevuld.

Net zoals de overige delen van de „Algemene Kunstgeschiedenis" werd ook het boek over de exotische kunst aan specialisten toevertrouwd, allen geleerden wier namen borg staan voor de degelijkheid van hun bijdrage en voor het gehalte van het boek in zijn geheel.

Prof. Dr. C. Hentze schetste in een vijftigtal bladzijden de ontwikkeling van de Chineze kunst te beginnen met het neoliticum.

Prof. Dr. C. C. Krieger nam de kunst van Japan voor zijn rekening en geeft ons in evenveel bladzijden een overzicht vanaf het archaïsche tijdvak tot en met de zg. Edo-periode. De kunst van Voor- en Achter-Indië werd door Dr. J. E. van Lohuizen-de Leeuw beschreven, met uitzondering van de kunst van Indonesië die door Prof. Dr. Th. P. Galestin werd behandeld. Dr. P. H. Pott wijdde een korte bijdrage aan de schilder- en beeldhouwkunst van Tibet ; Dr. G. E. G. van Griffen-Duyvis hield zich met de kunst van Amerika bezig, waarbij hij zich beperkte tot de Vóór-Spaanse tijd (pre-Columbiaanse kunst). De Islam-gebieden werden door Prof. Dr. J. H. Kramers behandeld, terwijl de kunst van Neger-Afrika aan de bevoegde handen van Prof. Dr. F. M. Olbrechts werd toevertrouwd.

Alhoewel het werk in de eerste plaats bedoeld werd om belangstelling in ruimere kring te verwekken, zullen ook vakkundigen met dit boek hun voordeel kunnen opdoen. De verschillende teksten werden aan elkaar aangepast, zodat *Exotische Kunst* tevens een prettig leesbaar werk geworden is, dat de lezer, dank zij een verzorgde tekst en goed gekozen illustraties en kaarten, een brede kijk geeft op de artistieke bedrijvigheid van de talrijke volken die zich buiten ons werelddeel ophouden. Het is goed dat de aan-

dacht van de Westerlingen van tijd tot tijd opnieuw gevestigd wordt op de waarde en het hoge gehalte van de meeste van deze exotische kunstuitingen. We kunnen er slechts rijker door worden.

Vermelden we tenslotte dat een uitgebreid register de practische bruikbaarheid van het boek nog vergroot en dat een meestal uitgebreide en bijgewerkte bibliografie voor elk onderdeel afzonderlijk, zich achteraan in het werk bevindt. HERMAN BURSSENS

L. Bruyns, S. J. *De sociaal-economische ontwikkeling van de Bakongo (Gewest Inkisi)*. Kon. Belg. Kolon. Instituut. (Brussel 1951), 343 blz.

Wat Districtcommissaris Grévisse deed voor Elisabethstad, heeft L. Bruyns S. J. voor het Kisantu-gebied gedaan ; hij bezorgde ons een economische monographie, regionaal beperkt weliswaar, doch zeer breed opgevat en in de diepte doorgevoerd. Hij handelt niet over al de woonplaatsen der BaKongo, doch slechts over één hunner gewesten : Inkisi. In dit gewest nu is er nog verscheidenheid genoeg : vooreerst een buitengewoontelijk centrum Kisantu vlak bij de Inkisi ; daarnaast, langs de rechteroever van de Inkisi tot aan de Angola-grens, een strook waar landbouw en veeteelt bloeien en die over een rijk wegennet beschikt, dat ze met de spoorweg verbindt (Ngeba, Wungu en Mfidi) ; daarachter, een haast nog ongerept hinterland, op de dorpen langs de weg Inkisi-Kwango na. Alles te samen kon men moeilijk in Kongo een interressanter milieu uitkiezen. Zogoed als geheel de bevolking bestaat uit moederrechtelijke BaKongo ; alleen de bezadigde BaMbata en de handeldrijvende BaZombo in de zuidelijke Mfidi-hoofdij, steken er iet of wat tegen af. Moest men het hinterland er bij rekenen, dan zou men op meer verscheidenheid stoten : BaMbinsa in de Luzumu-hoofdij, BaMfunuka in het Noorden, BaDiki-diki, BaMbeeko, BaNkanu en zelfs BaYaka in de oostelijke hoofdijen.

Deze streek beleefde in de laatste 50 jaren, vooral in de jongste dertig, een economische ontwikkeling zoals weinig andere gebieden in Kongo er een doormaakten. De slaapziekte heerste er aanvankelijk zó erg dat de streek bijna uitgestorven was ; daarna kende zij een heropbloei, die groter was dan in alle andere gewesten. Twee perioden wou Schr. behandelen : de eerste vóór de komst der Blanken (1892), de andere sedert de tweede wereldoorlog

(vooral sedert 1942). De eerste wordt bondig geschetst aan de hand van gegevens inzonderheid door J. van Wing S. J. verstrekt (52-71). Bij de tweede daalt de economist tot in de kleinste bijzonderheden af. Inkomsten en uitgaven van de Mukongo worden telkens berekend naar gelang ieders werk, ambacht en levensstanding. Hier ligt de kern van deze monographie (230-324). De al te snelle en onaangepaste economische ontwikkeling moest natuurlijk zware stoornissen op sociaal gebied teweegbrengen. Dit nu bestudeert Schr. in de rest van het boek, dat hij daarom terecht „sociaal-economische monographie" noemt. Bij de factoren zelf behoefde hij niet lang stil te staan: invloed der Blanken, Missie, Staat, C. A. D. U. L. A. C. (agronomische stichting der Univ. Leuven), handelsmaatschappijen, en last not least de spoorweg die de streek draineert.

Die ontwikkeling eiste sociologische structuuromvormingen. In welke mate? Weliswaar blijft uiterlijk het inlands leven, zoals het door de gewoonte bepaald was, in zijn grote trekken bestaan, doch eigenlijk komt men voor een ware ontwrichting van de inlandse maatschappij te staan : vermindering van alle traditioneel gezag, verbreking van de banden van afhankelijkheid tussen de gezagdragers en de clanonderhorigen (160-173), wat tot uiting komt in het huwelijk, in de verhouding tussen de huwende personen, en tussen de gehuwden en hun clans. Deze omwenteling is in de eerste plaats te wijten aan de verplaatsing van het economisch zwaartepunt van de vrouw naar de man. In een moederrechtelijke structuur zijn de gevolgen daarvan niet licht te overschatten (174-229).

De terugslag van de economische ontwikkeling deed zich ook gevoelen in zake grondbezit en op gebied der economische bedrijvigheid van mannen zowel als vrouwen. Hier is haast geen sprake meer van het voortbestaan van een gewoontelijke grondinrichting of van traditionele levenswijze.

En toch luidt het eindbesluit : de sociale en economische ontwikkeling werd in zeer ruime mate bevorderd. Dit was vooral aan de Missie te danken. Zij bracht de Inlanders er toe hun bestaan door eigen bedrijvigheid te verbeteren ; zij leerde de mannen een hak ter hand nemen. Een echte revolutie. Weliswaar heeft de gemeenschap haar nieuw evenwicht nog niet gevonden, doch zij

is op de goede weg, wat o. m. bewezen wordt door de grote kinderrijkdom en door het hoog ontwikkelingspeil, zelfs bij het vrouwelijke element. Het komt er nu op aan de overwoekering van het economische te keer te gaan en de harmonische ontwikkeling op de andere gebieden te verzekeren : moreel, religieus en sociaal. Het gewoontelijk gezag moet verstevigd worden, het monogaam huwelijk daadwerkelijk beschermd, de traditionele clan- en familieinrichting bewaard, de prostitutie bekampt, het onderwijs nog uitgebreid, de evangelisatie verdiept. Slechts op die wijze verzekert men de vooruitgang van het volk over de gehele linie.

Dit beeld der BaKongo-cultuur zal waarschijnlijk weldra van uitzicht veranderen. Schr. wijst er op dat de huidige mijnprospectie in het Kipako-Sanda-gebied de voorbode is van een totale industrialisering, die in afzienbare tijd een nieuwe omwenteling in de economische en sociale structuur van die landbouwers en veetelers moet teweegbrengen.

Deze monographie is zó belangwekkend dat men naar meer verlangt. Graag zou men meer vernemen over de omschakeling van de inheemse hiërarchische administratieve structuur en over de aanpassing in het religieuze en in het morele. De administratieve kaart kon duidelijker en gedetailleerder zijn ; met een ethnische en een geologische kaart erbij, zou het economisch *Gesamtbild* merkelijk klaarder zijn geweest. De uiteenzetting over de inwerking van de Staat (111-148), hoe interressant ook voor studenten die zich op het koloniale recht toeleggen, kon Schr. ingekort hebben door zich te beperken tot wat uitsluitend eigen is aan het Inkisigewest.

V. VAN BULCK S. J.

CORRIGENDA

In de bijdrage van Prof. Dr. H. P. BLOK, *Iets over de zogenaamde „geïntensiveerde" Fonemen in het Ganda en Nyoro* (Kongo-Overzee XVII, 3 (1951), blz. 193-220) komen door een verandering in de paginering, die na de verbetering der drukproeven werd doorgevoerd, de volgende foutieve verwijzingen voor :

blz. 208 noot 2, laatste regel : blz. 178 noot 2 ; lees : blz. 214 noot 2 ;
blz. 212, regel 12 v. b. : blz. 179 noot 4 ; lees : blz. 215 noot 4 ;
blz. 214 noot 1, laatste regel : blz. 172 noot 2 ; lees : blz. 208 noot 2 ;
blz. 215 noot 2 : blz. 178 noot 1 ; lees : blz. 214 noot 1 ;
blz. 216 noot 3, laatste regel : blz. 168 noot 2 ; lees : blz. 204 noot 2.

BANQUE BELGE D'AFRIQUE

Société congolaise par actions à responsabilité limitée

Affiliée à la BANQUE DE BRUXELLES

Siège social : Léopoldville

Siège administratif : 3, rue de Namur, Bruxelles

Bureau à Anvers : 20, Longue rue de l'Hôpital

Agences en Afrique :

au Congo Belge : Aketi — Albertville — Boma — Coquilhatville — Costermansville — Élisabethville — Goma — Jadotville — Kindu — Kolwezi — Léopoldville — Luluabourg — Paulis — Stanleyville ;

au Ruanda-Urundi : Usumbura ;

en Afrique Équatoriale Française : Bangui — Brazzaville — Pointe Noire.

Représentant à New York : J. J. VAN AUBEL, Room 1742, 37 Wall Street

CORRESPONDANTS DANS LE MONDE ENTIER

TOUTES OPÉRATIONS DE BANQUE COLONIALE

DEPOTS DE TITRES — INSTALLATIONS DE SALLES-FORTES

DE SIKKEL, LAMORINIÈRESTRAAT 116, ANTWERPEN

Tel. 39 36 54 - 39 36 51 — Postcheckrek. 173 45

ENCYCLOPEDIE VOOR OUDERS

De samenwerking van ruim 70 deskundigen op paedagogisch gebied maakte het mogelijk over te gaan tot de uitgave van dit nieuwe standaardwerk, dat alle problemen behandelt welke in verband met de opvoeding gesteld kunnen worden.

De ENCYCLOPEDIE VOOR OUDERS wijst de beste weg, geeft raad, verschaft inzicht, verklaart het waarom, kortom is

de onmisbare vraagbaak indien het opvoeding en gezinskwesties betreft

De ENCYCLOPEDIE VOOR OUDERS zal bestaan uit zes kloeke delen, formaat 22 × 17 cm, met ruim 1500 blz. tekst en geïll. met ca. 400 originele foto's.

Onder de talrijke medewerkers citeren we o. a. :

Dr P. Anseeuw (*Inst. Lich. Op., Leuven*) ; Dr P. Daams-Van Ussel (*Provincieraadslid, Antwerpen*) ; Dr P. Dellaert (*Med. Psych. Kinderkliniek, Antwerpen*) ; Dr R. Merecy (*Bestuurder Staatsnormaalschool, Lier*) ; Dr W. Schneider (*Paedagoog, Antwerpen*) ; Dr M. Vanhaegendoren (*Oud-Verbondscommissaris van het Vl. Verbond Kath. Scouts*) ; Mr H. Wagemans (*Advocaat, Antwerpen*)...

DEEL I IS REEDS VERSCHENEN

Per deel geb. slechts fr. 128 ; *in simili-leder fr.* 160.

KONGO-OVERZEE

Verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September ; elk nummer 96 blz. ; geïllustreerd. — Abonnement voor België : fr. 185. — ; voor Kongo : fr. 185. — ; voor andere landen : fr. 185. —. Redactie : Prof. Dr. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

LIJST VAN MEDEWERKERS

Mgr. J. Cuvelier, Oud-Apostolisch Vicaris van Matadi ;
Mgr. R. Cleire, Apostolisch Vicaris van Kivu ;
P. Wigny, oud-minister van Koloniën, Brussel ;
R. Godding, oud-minister van koloniën, Antwerpen ;
Prof. Dr. E. de Bruyne, Universiteit te Gent, oud-minister van koloniën ;
Prof. Dr. F. de Mûelenaere, Universiteit te Gent ;
Prof. Mr. G. van der Kerken, Universiteit te Gent, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. V. van Bulck, S. J., Leuven en Rome ;
Prof. Dr. H. P. Blok, Universiteit te Leiden ;
Prof. A. de Ridder, Universiteit te Gent ;
Prof. Dr. J. Wils, Universiteit te Nijmegen ;
Prof. Dr. M. Verstraete, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Prof. ir. L. de Wilde, Rijks-Landbouwhogeschool te Gent ;
Dr. V. Gelders, Leuven ;
Prof. Dr. A. N. Tucker, School of Oriental and African Studies, Universiteit te Londen ;
Prof. Dr. M. van Meerhaeghe, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. A. E. Meeussen, Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren ;
Dr. H. Cornelis, Leopoldstad ;
G. Hulstaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
E. Boelaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
R. van Caeneghem, C. I. C. M., Kasayi ;
Pl. Tempels, O. F. M., Kamina ;
R. Mortier, O. M. C., Businga ;
Dr. E. Possoz, Brussel ;
G. Brausch, M. A. (Rand), Lusambo ;
J. Mertens, S. J., Mpese ;
Dr. J. Grootaert, Leopoldstad ;
E. Willems, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Costermans, O. P., Faradje ;
M. Vanneste, M. A., Antwerpen ;
H. van Thiel, Mill Hill ;
J. F. Carrington Ph. D., Yakusu ;
Dr. L. Ballegeer, Leopoldstad ;
L. Hertsens, M. A., Kilo ;
M. H. C. Willems, Londen ;
L. B. de Boeck, C. I. C. M., Libanda ;
C. M. N. White, District Commissioner, Kasempa, Noord-Rhodesië ;
L. Staffers, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Lekens, O. M. C., Molegbe ; e. a.

Drukkerij George Michiels, N. V., Tongeren